School of Theology at Claremont
1001 1365638

ZUM RELIGIONSGESCHICHTLICHEN VERSTÄNDNIS

BR
127
G8

SERIES

LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments

Von

Hermann Gunkel

3. unveränderte Auflage

Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht / 1930

BR
127
G8

Zum

religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.

Von

Hermann Gunkel

3. unveränderte Auflage

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1930.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset und *D* Hermann Gunkel

1. Heft.

University of Southern California Library

Religion 225.1 G975z
1930
sep.

STM

Der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
zu Berlin

als Ausdruck seines Dankes

für

die Verleihung der Theologischen Doktorwürde

gewidmet

vom Verfasser.

Transferred
Religion Collection Library

Vorwort.

Die Grundzüge der im folgenden entwickelten Auffassungen stehen mir seit Anfang der neunziger Jahre fest und sind seitdem in immer erneuten Ansätzen von mir durchprobt und ausgearbeitet worden. Der folgende Aufsatz ruht auf Vorträgen, die ich im Herbst 1901 in der Versammlung der »Freunde der Christlichen Welt« zu Goslar, im »Wissenschaftlichen Predigerverein» zu Hannover und im »Predigerverein« zn Braunschweig gehalten habe. Leider war ich damals durch andere Veröffentlichungen an der sofortigen Herausgabe des Manuskripts verhindert und konnte später die Stimmung zur Ausarbeitung des damals Vorgetragenen nicht finden. Ich hoffe, dass sich die beiden Jahre, die inzwischen verflossen sind, und während deren ich zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu diesem Thema zurückgekehrt bin, nicht allzusehr in der Ungleichmässigkeit der letzten Gestalt zeigen.

Wenn ich also diese Forschungen erst nach langem Zaudern und manchen Erwägungen veröffentliche, so möge der Leser daraus ersehen, das mir leichtherzige Neuerungssucht fernliegt. Zumal im Interesse der evangelischen Kirche. Denn der Forscher, der sich als Sohn seiner Kirche fühlt, und der kein schöneres Ziel wüsste, als dies, mit seiner Wissenschaft der christlichen Gemeinde zu dienen, kann die Überlegung nicht abwehren, ob seine Ergebnisse, wenn sie sich von der geläufigen Anschauung entfernen, der Gemeinde der Gegenwart förderlich oder nachteilig sein mögen. Solche Erwägungen werden ihn sicherlich zu besonderer Vorsicht führen; aber sie dürfen ihn nicht zum Schweigen verpflichten. Denn vor allem fest steht dies, dass ernste wissenschaftliche Arbeit dem wahren Interesse der evangelischen Kirche niemals widerstreiten kann.

So wird auch die religionsgeschichtliche Forschung — darauf darf man mit Zuversicht vertrauen — letztlich dazu dienen müssen, das wahre Wesen des Christentums immer besser zu erkennen und diese unvergleichlich einzige geistige Bewegung, der die Menschheit das Beste verdankt, was sie besitzt, in ihrer ganzen geschichtlichen Grösse zu zeigen. Die Loslösung vom Buchstaben lehrt den Geist ergreifen, der lebendig macht.

Herr Professor Zimmern in Leipzig hat mich auch dies Mal mit seinen überaus wertvollen Ratschlägen unterstützt; Herr Professor Pischel in Berlin hat die Güte gehabt, die iranischen und indischen Parallelen zu revidieren.

Eine englische Übersetzung ist im April dieses Jahres im Monist, Open Court Publishing Co, Chicago, Nr. 3 S. 398ff. erschienen.

Berlin-Friedenau, Juli 1903.

H. Gunkel.

Inhalts-Verzeichnis.

Stellung der neutestamentlichen Forschung zur Religionsgeschichte S. 1—8. Gründe des Zurücktretens der Religionsgeschichte in dieser Forschung S. 4—8. Quellen der orientalischen Religionsgeschichte S. 6. 7. Warnungen vor der Religionsgeschichte S. 8—13. Übersicht über die Religionen des Orients in der Perserzeit S. 14—20. Altorientalische Gnosis S. 18—20. Verhältnis des Judentums zu den orientalischen Religionen S. 21—35. Mythologische Bilder in der prophetischen Eschatologie S. 21—25. Fremder Einfluss in der Weisheitslehre S. 25—27. Synkretistisches Judentum S. 27—35. Lehre von der Auferstehung S. 31—34.

Synkretistische Züge im N.T. S. 35—96. Welche fremde Religion hat das N.T. beeinflusst? S. 36. Methode S. 37. 38. Zur Ap. Joh. S. 38. 39. Die sieben Geister S. 40—42. Die 24 Presbyter S. 42. 43. Die vier Wesen S. 43—47. Das himmlische Jerusalem S. 48—51. Die wunderbaren Heuschrecken und Reiterheere S. 51. 52. Die Plagengesichte S. 53. Die Drachentraditionen S. 54—60. Hochzeit des Christus S. 59. Die beiden Zeugen S. 59. 60. Das Buch mit sieben Siegeln und der Magiergott S. 60—63. Mythisches in den Evangelien S. 64—71. Kindheitsgeschichte Jesu S. 65—70, bei Lukas S. 67—69, bei Matthaeus S. 69. 70. Taufe Jesu 70. Versuchungsgeschichte S. 70. 71. Verklärungsgeschichte u. a. S. 71. Erscheinungen des Auferstandenen S. 71. Himmelfahrt S. 71. 72. Höllenfahrt S. 72. Entstehung der Sonntagsfeier S. 73—76. Auferstehung Christi S. 76—82. Nach dreien Tagen S. 79—82. Lehre des Paulus von der Taufe S. 83—85. Grundanschauung: Synkretismus des Urchristentums S. 85—96. Entstehung der Christologie 89—95. Schluss: das Christentum ist eine synkretistische Religion S. 95. 96.

Die Behauptung, die im folgenden unter Beweis gestellt sein soll, ist diese, dass die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichem Punkten unter entscheidendem Einfluss fremder Religionen gestanden hat, und dass dieser Einfluss zu den Männern des Neuen Testamentes durch das Judentum hindurch gekommen ist.

Wie steht unsere gegenwärtige Forschung zu der damit aufgeworfenen Frage und zu der von uns aufgestellten Behauptung? Dass einiges im Neuen Testament fremdländischer Herkunft sei, ist seit langer Zeit von vielen behauptet worden und beinahe allgemein zugegeben. Besonders hat man immer wieder die Logoslehre des Johannesevangeliums von Philo und bei Philo aus griechischer Philosophie abgeleitet. Seit einiger Zeit ist auf die hellenistischen Einflüsse ein starker Accent gefallen, besonders z. B. in Holtzmanns »Neutestamentlicher Theologie«. Neben der Philosophie hat man auch die Mysterien und die Gnosis, soweit sie auf griechischem Boden auftritt, in Betracht gezogen. Dagegen ist die Ableitung neutestamentlicher Stücke aus dem Orient viel weniger in Rechnung gekommen [1]). Hierfür kann man ein

1) Im Zeitalter des Rationalismus hat man in dieser Beziehung weit unbefangener geurteilt, als es gegenwärtig vielfach geschieht. Damals hat man die Ähnlichkeit jüdisch-christlichen Glaubens mit orientalischen Religionen in gewissen Punkten allgemein anerkannt und besonders einen Einfluss des Parsismus auf die jüdisch-christliche Eschatologie und auf die Christologie angenommen. Davon im folgenden einige Proben. Verwiesen sei z. B. auf Corodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus 1781 I, S. 20ff., der in diesem Zusammenhange die Lehren von den Engeln, von der Unsterblichkeit der Seele, von Himmel und Hölle, von Belohnungen und Strafen nach dem Tode erörtert und z. B. schon die Hypothese aufstellt, dass die

charakteristisches Beispiel aus Holtzmanns soeben zitierter

jüdischen sieben Erzengel den sieben »Amschaspands« des Zend-Avesta entsprechen, und dass diese vermutlich von den Chaldäern entlehnt seien (I S. 31). Wegscheider, Institutiones theolog. christ. dogm.[3] 1819 erklärt die Engellehre aus dem Polytheismus (S. 245), nennt zu den Schutzengeln heidnische Analogien (S. 249), erinnert für Satan an Persisches (S. 253. 255), wie er auch Asmodi aus dem Persischen erklärt (S. 253); nach ihm stammt auch die Lehre von der Auferstehung der Toten vielleicht von Zoroaster (S. 472); bei Jesu jungfräulicher Geburt verweist er auf heidnische Mythen von Göttersöhnen (S. 307 f.), für die Himmelfahrt Jesu bringt er mythische Beispiele (S. 323. 325), für den Versöhnungstod Jesu fremde Analogien (S. 339). Vgl. ferner J. A. L. Richter, Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients 1819, der gar die These wagt, »dass die Hauptlehren des Christentums schon alle in Indien und Persien ausgesprochen sind«; das seien der Begriff des Logos, »der Begriff der Dreieinigkeit, die Lehren von einem bösen und guten Prinzipe, vom Falle der Geister, von der Erbsünde, von der Auferstehung der Toten, vom Weltgerichte, von guten und bösen Engeln, von einem Mittler zwischen Gott und den Menschen, sowie die moralischen Lehren vom Kampfe mit dem Bösen, von Ertötung der Sinnlichkeit, von strenger asketischer Tugend« u. a. (S. IV). Sodann G. Ph. Chr. Kaiser, Biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der grammat.-hist. Interpretationsmethode, und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgesch. der Religionen, und in die universale Religion 1813, I S. 215. 216 A., wonach auf die jüdische Christologie fremde Begriffe von Chaldäern und Persern, der allgemeine Glaube an einen Retter eingewirkt haben können. D. G. C. von Cöller, Bibl. Theologie I 1836 handelt in § 75 vom »Einfluss der persischen Religionslehre auf die der Juden«. Vgl. ferner D. F. Strauss, Christl. Glaubenslehre II S. 2 (Teufel) 80 (es frage sich, ob nicht die Weissagung von David, dem ewigen König Israels, aus einer Einwirkung chaldäischer Lehren zu verstehen sei, und ob nicht der wiederkehrende David dabei als ein übernatürliches Wesen gedacht werde) 631 (Totenauferstehung) 661 (Gottessöhne, vielleicht eine Reminiszenz an heidnische Theogonien); Hase, Gnosis[2] 1869, I S. 462, II 442 f.; Hase, Geschichte Jesu 1876, S. 281 f., wonach bei der jüdischen Christologie persischer Einfluss anzunehmen ist. U. s. w., u. s. w. Den Hinweis auf die meisten der angeführten Stellen verdanke ich der Güte meines Freundes Lic. Dr. M. Scheibe in Leipzig. Natürlich hat man im Zeitalter des Rationalismus auch viel vom Einfluss der alexandrinisch-philonischen Religionsphilosophie geredet. Von beiden Einflüssen ist die Rücksichtnahme auf das Griechische den späteren neutestamentlichen Gelehrten erhalten geblieben, dagegen die auf den Orient allmählich zurückgetreten. Vielleicht darf man sagen, dass der

Schrift[1]) anführen, der bei Gelegenheit der Ap. Joh. und der fremdartigen Elemente, die man neuerdings darin sucht, die Lehre von den zwölf Weltzeiten erwähnt, die er bei Indern, Persern, Griechen und Juden konstatiert. Den Weg, den diese Lehre gemacht hat, stellt er sich folgendermaassen vor: von Indern und Persern sei sie zu den Griechen gekommen, von den Griechen unter dem Einfluss des Pythagoreismus zu den Juden. Man sieht demnach, dass er dabei den ganzen Orient, der zwischen Indien und dem eigentlichen Persien und anderseits den westlichen Völkern liegt, nicht mit in Ansatz bringt; diesen ganzen Völkerbereich, der seit alters von der gewaltigen babylonischen Kultur beherrscht wird, behandelt er als nicht vorhanden. Die Frage, ob diese Lehre ins Judentum etwa aus dem Orient gekommen sein möge, wirft er gar nicht auf. Nun können wir in diesem Falle ziemlich sicher sagen, wie diese Spekulation zu den Juden gelangt ist. Die Lehre von den zwölf Weltperioden, wonach der ganze Weltverlauf ein Jahr mit zwölf Monaten darstellt, stammt aus Babylonien; hier sind solche, ursprünglich mit Astrologie zusammenhängende Weltberechnungen zu Hause. Von Babylonien aus sind sie dann in die ganze Welt gewandert, nach Osten bis nach Indien hin, nach Westen bis zu den Griechen und Juden. Dass aber diese Weltrechnung babylonisch ist, ist durchaus keine neue Erkenntnis, sondern könnte längst allgemein bekannt sein: solche Weltrechnung liegt wahrscheinlich bereits bei Berossus zu Grunde[2]). Charakteristisch ist aber, dass ein so gelehrter und umsichtiger Forscher wie Holtzmann dies deutliche Beispiel der Beeinflussung des Judentums durch babylonische Kultur so ganz falsch gedeutet hat. — Auch Wernle in seinem geistreichen Buche über »die Anfänge unserer Religion« hat mehrfach an Griechisches, aber fast gar nicht an Orientalisches erinnert.

wissenschaftliche theologische Betrieb der letzten Jahrzehnte das Mythologische im Urchristentum als solches selten behandelt hat, dass sich aber doch ausserhalb des Fachs die Kunde von diesen Dingen fortgepflanzt hat. — Dass das Spätjudentum fremde Elemente aufgenommen hat, ist gegenwärtig allgemein anerkannt; hier ist nur Maass und Bedeutung des fremden Einflusses fraglich.

1) Neutestamentliche Theologie I, S. 476.

2) Vgl. Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 531. 538 und Anm. 4, S. 638 und Winckler ebenda S. 317. 333.

So glaube ich, mich nicht zu irren, wenn ich meine, ein junger Theologe, der sich heutzutage für selbständige wissenschaftliche Forschung im N.T. vorbereitet, werde sich über das Griechentum orientieren, aber er werde schwerlich den Eindruck haben, man müsse sich, um das N.T. erklären zu können, auch im Orient umsehen. — Eine Ausnahme bilden frühere und gegenwärtige Versuche, Indisches heranzuziehen, die, wenn auch nicht unmöglich, so doch wegen der Grösse der örtlichen Entfernung zwischen Indien und Palästina, wobei wiederum das Babylonische ignoriert wird, mit grosser Vorsicht aufzunehmen sind. Neuerdings haben Stave [1]), Bousset [2]) und Böklen [3]) begonnen, viele und weitgehende Analogien aus der parsischen Religion aufzuzeigen. Zimmern und ich haben versucht, in der Ap. Joh. einzelnes Babylonische festzustellen [4]). Vor kurzem hat Zimmern [5]) das ganze bis jetzt bekannte babylonische Material, das für die religionsgeschichtliche Erklärung des Judentums und Christentums in Betracht kommen könnte, zusammengestellt [6]). In der letzten Zeit ist, so darf man wohl sagen, das Interesse für solche Unternehmungen in entschiedenem Steigen; besonders hat Bousset in seinem Werke über die »Religion des Judentums« das religionsgeschichtliche Problem des Judentums als eines der wichtigsten Probleme für die Erforschung dieser Epoche erkannt und bereits eine Fülle von Material zu seiner Lösung zusammengetragen. Einen Schritt vorwärts gekommen sind wir aufs neue durch O. Pfleiderer's »Urchristentum« 2. Aufl., worin dieser Forscher auch die religionsgeschichtlichen Probleme des Urchristentums erörtert und mit weitem Blicke Occidentalisches und Orientalisches zur Erklärung zusammenbringt; häufig verweist er auch auf gewisse primitive Vorstellungen, die zum Volksglauben aller Länder und Zeiten gehören; wie denn Heit-

---

1) Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum 1898.

2) Religion des Judentums 1903.

3) Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902.

4) Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895.

5) In Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«, 3. Aufl.

6) Vgl. auch die Berliner Inaug.-Dissertation (1903) des Katholiken Dr. theol. Joh. Hehn »Hymnen und Gebete an Marduk nebst einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks«.

müller im zweiten Heft dieser »Forschungen« die »Namenphilosophie«, wie sie dem urwüchsigen Denken natürlich ist, behandelt und daraus nicht weniges im N.T. erklärt hat. Pfleiderer ist vor allem darin vorbildlich, dass er es versteht, die inhaltliche Erhabenheit das Urchristentums über alle formell verwandten heidnischen Erscheinungen aufzuweisen und in den uns Modernen oft schwer verständlichen Formen die ewige Wahrheit aufzuzeigen. Doch ist auch bei Pfleiderer das Orientalische noch immer verhältnismässig zurückgetreten. Nach allen diesen verheissungsvollen Anfängen darf man hoffen, dass noch in diesem Jahrzehnt das religionsgeschichtliche Problem des N.T. machtvoll in den Vordergrund des Interesses der Forscher treten werde. Einstweilen aber hat hat Wernle gewiss noch Recht, wenn er meint [1]), diese Fragen seien bis heute kaum gestellt, sicher noch nicht beantwortet.

Wie kommt es, dass dies Problem in der neutestamentlichen Forschung bisher so lange Zeit hindurch verhältnismässig wenig behandelt worden, und dass speziell der Orient dabei so selten in Betracht gekommen ist? Es ist nützlich, diese Frage aufzuwerfen, damit niemand etwa einen Vorwurf erhebe, sondern damit man erkenne, dass dieser Verlauf in der Geschichte der Wissenschaft begründet gewesen ist.

Eine ganze Reihe von Gründen könnte man dafür anführen. Es ist natürlich in erster Linie die, wenn auch im Prinzip aufgegebene, so doch tatsächlich noch immer fortwirkende Inspirationslehre und der zwar erweichte, aber das Denken der meisten Theologen noch immer bestimmende Supernaturalismus, wonach man behauptet, die Religion der Bibel sei spezifisch von allen anderen Religionen verschieden, und es könne also keine Rede davon sein, dass man Beiträge zur Erklärung der Bibel und nun gar des N.T. von den »heidnischen« Religionen herbeibringen dürfe. — Ferner hat es eine frühere, Jahrzehnte lang herrschende Anschauung, klassisch vertreten in der »Biblischen Theologie« von B. Weiss, für die eigentliche, ja fast für die einzige Aufgabe der neutestamentlichen Religionsforschung gehalten, die Aussagen der Schriftsteller genau

1) Wernle, Anfänge unserer Religion S. 21.

wiederzugeben. Diese Anschauung herrscht in einer grossen Zahl der neutestamentlichen Kommentare noch immer. Nicht Erklärung, nicht geschichtliche Einreihung, sondern exakte Wiedergabe, das ist hier die Losung. Gewiss hat man diese Aufgabe in anerkennenswerter Gewissenhaftigkeit, mit einer bewunderungswürdigen logischen Exaktheit zu erreichen gestrebt. Wir brauchen gegen unsere Vorfahren wahrlich nicht ungerecht zu sein, wenn wir hinzufügen, dass die genaue Wiedergabe und die logische Interpretation nur die Vorbereitung für das eigentliche lebensvolle, geschichtliche Verständnis sein darf. — Aber auch, wo die Forscher — wie das seit lange und vielfach geschehen ist — weiter gekommen sind und auch an »religionsgeschichtliches« Verständnis gedacht haben, war es natürlich, dass die Augen der Forschenden viel mehr auf dem Griechentum, als auf dem Orient verweilten. Das N.T. ist wirklich ein griechisches Buch; wer wie der Verfasser dieser Abhandlung vom A.T. herkommend das N.T. betrachtet, empfindet deutlich, wie stark das griechische Moment im N.T. ist: da erblicken wir z. B. eine Feinheit des Partikelgebrauchs, wie etwa im Anfang des I. Petrusbriefes »*κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*«, die einem palästinensischen Juden ganz unerschwinglich gewesen wäre; sicher ist, dass dieser deutlichen hellenistischen Färbung in der Form ein ebenso starkes Hellenisieren im Inhalt entsprechen muss. Im folgenden wird über diese griechischen Einflüsse im N.T. nicht gesprochen werden, aber nicht darum, weil sie geleugnet werden sollten, sondern vielmehr, weil der Verfasser, dessen Spezialforschungen den Orient betreffen, es nicht für seine Aufgabe erachtet, darüber zu reden [1]). — Ein anderer Umstand, der es bewirkt hat, dass die Forscher einseitig auf das Griechentum gesehen haben, ist, dass uns durch unsere klassische Schulbildung das Griechentum näher steht als der Orient. Hierzu kommt, dass die Spezialisierung unserer Forschung es

1) Über den Einfluss des Hellenismus auf das Judentum vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 458, 491f.; über Hellenistisches im Urchristentum an zahlreichen Stellen besonders in Useners »Religionsgeschichtlichen Untersuchungen«, sowie in den Werken von A. Dieterich, Abraxas 1891, Nekyia 1893, Mithrasliturgie 1903, und bei Pfleiderer, Urchristentum[2].

dem biblischen Gelehrten erschwert, den Orient überhaupt kennen zu lernen. Es wird gegenwärtig allgemein darüber geseufzt, wie die Spezialisierung, der wir einerseits so grossartige Resultate verdanken, anderseits unsere Wissenschaften beständig hemmt. Ebendarum, um die Kluft, die zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen klafft, mit an meinem Teile überwinden zu helfen, habe ich das folgende Thema behandelt, so sehr ich anderseits als Nicht-Neutestamentler auf die Nachsicht des Lesers rechnen muss [1]). Der Leser nehme die folgenden Untersuchungen als eine Probe, wie sich dem Alttestamentler, der über die Grenze hinübersieht, Neutestamentliches darstellt. — Der Hauptgrund aber, der es bisher verhindert hat, dass der Orient in der neutestamentlichen Forschung zu seinem Rechte gekommen ist, ist der, dass die Kenntnis des gleichzeitigen Orients, d. h. der geistigen Bewegung im Morgenland in der Zeit des Perser- und Griechenreiches, uns zum grossen Teile verschüttet ist. »Wir besitzen«, sagt Ed. Meyer [2]), »ausser für das Judentum für keine der in Betracht kommenden Religionen gleichzeitige authentische Quellen. Zwischen der älteren Gestalt der ägyptischen, babylonischen, persischen Religionen und der Form, in der sie uns in griechisch-christlicher Zeit entgegentreten (meist in fremdem Gewande) klafft eine grosse Lücke, die durch keinerlei einheimische Dokumente ausgefüllt wird«. »Auch in Babylonien besitzen wir aus der Zeit nach Nebukadnezar kaum irgendwelche religiösen Texte« — wir haben aus der persischen und griechischen Epoche nur Abschriften der alten Texte, astronomische Beobachtungen und Berechnungen, und Kontrakte — »so dass sich nicht sagen lässt, wie weit sich hier die Religion umgestaltet und fortgebildet haben mag«. Die altbabylonische Religion aber — dies zeigt eine Zusammenstellung des Materials wie die so dankenswerte bei Zimmern mit aller Deutlichkeit — ist von der spätjüdisch-christlichen überaus stark verschieden und kann dem Judentum und Urchristentum sicherlich nicht mehr als Symbole, Bilder oder sonstiges Roh-

1) So, denke ich, wird kein billiger Beurteiler von mir eine volle Kenntnis der überaus ausgedehnten modernen Literatur über das N.T. verlangen. Nachträge, besonders in dieser Hinsicht werde ich dankbar entgegennehmen. 2) Geschichte des Altertums Bd. III S. 135.

material geliefert haben. Die phönizische und aramäische Literatur ist uns, wie bekannt, fast vollständig verloren. In Bezug auf die parsische Religion, die eine Reihe besonders frappanter Parallelen zur spätjüdisch-christlichen bietet [1]) und mit ihr durch irgendwelche Geschichte zusammenhängen muss, ist es nicht mit voller Bestimmtheit zu sagen, wie alt die einzelnen Stücke sein mögen, die viel später, in der Zeit der Sassaniden, als Religion des Zarathustra zusammengefasst, auftreten; doch haben wir z. T. sehr alte Zeugnisse griechischer Schriftsteller über einzelne Elemente der parsischen Religion [2]). Eine besonders schwierige und gegenwärtig nur aufzuwerfende, aber noch nicht definitiv zu beantwortende Frage ist die, wie weit die »parsische Religion« wirklich ursprünglich parsisch, d. h. von den Persern in die Kulturwelt mitgebracht worden ist, und wie viele Elemente davon erst auf dem Boden der babylonischen Kulturwelt übernommen oder entstanden sind [3]). Diejenigen Notizen, die wir

1) Bousset, Religion des Judentums S. 457.

2) Übersicht über die Literatur bei Bousset, Religion des Judentums S. 453 A. 1.

3) Mancherlei, was z. B. Bousset (Religion des Judentums S. 457 ff.) dem eranischen Einfluss im Judentum zurechnet, ist bereits in vorpersischer Zeit in Israel bekannt gewesen, wird also zu Israel und zu den Persern aus derselben Quelle gekommen sein: so der Himmelsbaum (Bousset S. 461), den nicht nur Dan. 4, sondern auch schon Ez. 31 kennt, und den schon der siebenarmige Leuchter darstellt (»Schöpfung und Chaos« S. 127 ff.); die Vorstellung, dass das Paradies auf einem hohen Berge liegt (Bousset S. 462), wird schon Gen. 2 10—14 vorausgesetzt (Kommentar zur Genesis [2] S. 29. 31 f.); den Glanz des Urmenschen (Bousset S. 462) scheint schon Ez. 28 zu kennen; die Lehre von vier grossen Sternen, den Führern der übrigen, d. h. den vier Quartalsternbildern ist sicherlich babylonisch, ähnliches schon Ez. 1; die Teilung des Weltverlaufs als eines »Weltjahrs« in vier Weltzeitalter (Bousset S. 476 f.) findet sich wahrscheinlich schon bei Berossus und ruht auf der babylonischen Beobachtung von der »Präzession« der Sonne (vgl. Kommentar zur Genesis [2] S. 233 f.; Winckler in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 332 ff.; Zimmern, ebenda S. 536. 538); auch die Idee des Weltbrandes (Bousset S. 481) hat wahrscheinlich die babylonische Tradition besessen (Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 560); die Spekulation von den göttlichen Hypostasen (Bousset S. 489 f.) ist sicherlich älter als die persische Zeit (vgl. den Geist Gottes in Gen. 1 und Stellen wie Jes. 58 8. Ps. 85 14. 89 15. 97 2 u. a.); auch die Vorstellung

über die spätere Entwicklung der fremden Religionen in griechischer Sprache haben, sind für den Nichtkenner dieser Epoche meist nicht leicht zugänglich. Eine neue Welt steigt uns gegenwärtig aus den ägyptischen Papyri hervor; aber eine neuägyptische Kulturgeschichte ist noch nicht geschrieben worden. Ed. Meyer hat es jetzt unternommen, im III. Bande seiner »Geschichte des Altertums« die Zustände auch der Religionen im Perserreich zu skizzieren; auf den späteren Zeitraum erstreckt sich leider seine Geschichte für den Orient noch nicht. Selbst die hebräische Archäologie pflegt gegenwärtig mit dem A.T. zu schliessen; eine besonders dringende Arbeit wäre es, eine Kulturgeschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu zu schreiben; aber, obwohl wir dafür Quellen genug haben, hat noch niemand dies Unternehmen versucht; sehr wertvolle Notizen, besonders über den Hellenismus auf jüdischem Gebiete hat Schürer in seiner »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi« Bd. I zusammengestellt. So ist es denn erklärlich, dass die Forscher des N.T. das Morgenland vielfach überhaupt nicht mit in Rechnung setzen. — Es ist deutlich die Herrschaft des Hellenismus und später die der christlichen Kirche, die uns so die Kenntnis dieses späteren Orients verschüttet haben. Dass er aber keineswegs, wie man wohl anzunehmen pflegt, stagniert hat, sondern dass er damals noch lebendig war, fähig, Neues zu erzeugen, das zeigt das Aufkommen neuer Religionen, die um die grosse Religionswende, in den Jahrhunderten vorher und nachher entstanden sind, des Mithrasdienstes, ferner des Gnostizismus, der nach Meinung vieler neuerer Forscher ursprünglich im Orient entstanden und dann, z. T. durch das Judentum hindurch, in die christliche Kirche eingeströmt ist, des Manichäismus, des Mandaismus, des Islam; nicht zum mindesten aber erkennt man die Lebenskraft des Orients daran, dass gerade in dieser Zeit einige der alten Religionen vorwärts gedrungen sind, die ägyptischen, parsischen, syrischen, kleinasiatischen Religionen, die dann im Römerreich

---

von der »Weisheit« als göttlicher Hypostase (vgl. Bousset S. 490) stammt schwerlich aus so junger Zeit: so reden schon die Babylonier von »Recht« und »Gradheit«, den Kindern des Šamaš (Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 368), und die phönizische Kosmogonie spricht nach Philo Bybl. bei Euseb. praep. I 10 von Συδυκ und Μισωρ u. s. w.

durch die Legionen bis nach Germanien und Britannien gekommen sind; schliesslich an dem gewaltigen Einfluss, den der Orient auf das Judentum und dann, wie im folgenden gezeigt werden soll, auf das entstehende Christentum gehabt hat. — Ferner ziehe man noch in Betracht, dass die Kenntnis des Orients durch die mancherlei fremden Sprachen, die er spricht, für den Nichtkenner ausserordentlich erschwert wird, und dass es für den Bibeltorscher sehr unbehaglich ist, sich auf Übersetzungen und abgeleitete Quellen verlassen zu müssen [1]). Aus alledem wird begreiflich, dass das Wissen von dieser Periode des Orients, so unvollständig bekannt, andere wissenschaftliche Fächer bisher so wenig hat befruchten können.

Schliesslich möchte der Verf. noch auf Warnungen vor den Gefahren religionsgeschichtlicher Forschung eingehen, umsomehr, als sie von zwei so hochverdienten und verehrten Männern ausgesprochen worden sind, wie Harnack und Wellhausen. Kann man doch annehmen, dass diese Gelehrten damit die Stimmungen weiterer Kreise ausgesprochen haben.

Am leichtesten glaube ich, mich mit Wellhausens Behauptung [2]) auseinandersetzen zu können, die Aufgabe des Theologen und des Exegeten sei es allein, den Sinn zu erkennen, den die jüdischen und neutestamentlichen Schriftsteller — es handelt sich in diesem Zusammenhange speziell um die Apokalyptiker — mit ihrem Texte verbunden haben. Nun gibt Wellhausen zu, dass tatsächlich ein Stoff in den Apokalypsen vorliege, der von der Konzeption des Autors nicht immer völlig durchdrungen sei; aber woher dieser Stoff ursprünglich stamme, das sei methodisch ganz gleichgültig. Das Thema des neutestamentlichen Theologen sei der Stoff allein in seiner letzten, im N.T. vorliegenden Ausprägung, nicht in seiner Vorgeschichte; diese habe vielleicht »antiquarisches«, aber kein exegetisches Interesse. — Wellhausen setzt sich mit solchen Ausführungen in Widerspruch mit Grundanschauungen, die überall in der historischen Wissenschaft gelten und von ihm selbst auf anderen Gebieten anerkannt und befolgt werden. Unsere historische Kardinalüberzeugung

1) Es wäre sehr zu wünschen, dass sich der eine oder andere der jüngeren Neutestamentler den Orient jener Zeit, speziell das Eranische zum Nebenfach erwählen möchte.

2) Skizzen und Vorarbeiten VI S. 233.

ist, dass wir nicht im stande sind, eine Person, eine Zeit, einen Gedanken zu verstehen, abgelöst von ihrer Vorgeschichte, sondern dass wir erst dann von wirklichem, lebendigem Verständnis sprechen können, wenn wir die Geschichte ihrer Entstehung kennen. Geschichtliche Erkenntnis heisst Erkenntnis aus dem geschichtlichen Zusammenhang. Von dieser geschichtlichen Methode ist Wellhausen selbst ein Muster ersten Ranges. Wenn also zugegeben wird, dass der Stoff der Apokalypsen wirklich eine Vorgeschichte habe, so wird es sich die Wissenschaft unter keiner Bedingung nehmen lassen dürfen, diese Vorgeschichte zu untersuchen, und sie wird der Überzeugung sein müssen, dass an dieser Forschung nicht nur ein gewisses »antiquarisches« Interesse hange, sondern dass sie eine Vorbedingung des wahren, lebendigen Verständnisses sei. Wellhausens Position in dieser Frage würde aber, dies muss offen erklärt werden, ganz unverständlich sein, wenn man nicht zugleich annähme, dass sich in diesen seinen allgemeinen Ausführungen eine persönliche Abneigung ausspricht, sich auf solche Forschungen einzulassen. — Anderseits ist ohne weiteres zuzugeben, dass hier vielleicht eine Gefahr besteht, die Gefahr, dass bei dieser Erforschung der Vorgeschichte das eigentliche Thema vergessen werde, dass man sich in Voruntersuchungen über vielleicht zeitlich und inhaltlich weit entfernte Dinge verliere und die grosse geschichtliche Erscheinung der neutestamentlichen Religion aus den Augen lasse oder sie gar auf das Niveau weit untergeordneter religiöser Phasen, mit denen sie nur eine ganz entfernte formelle Verwandtschaft hat, herabdrücke. Dem gegenüber soll hier mit allem Nachdruck festgestellt werden, dass die Untersuchung des N.T. selbst das eigentliche Thema der neutestamentlichen Forschung ist und bleibt. Nicht das ewig Gestrige, sondern das ewig Heutige! Aller Nachdruck soll auf der Arbeit liegen, das Heutige, das aus dem Gestrigen erwachsen ist, geistig zu durchdringen. Wenn aber diese Arbeit in den folgenden, sehr kurzen Untersuchungen noch nicht bis zu Ende ausgeführt wird, so bittet der Verfasser, das nicht so auszulegen, als ob ihm dieses letzte Ziel nicht vor Augen stehe. Er glaubt dabei auf seine übrigen Schriften, besonders auf den Genesiskommentar und auf »Schöpfung und Chaos«, sowie auf den »IV. Esra« verweisen zu dürfen, wo er versucht hat, dieser Aufgabe gerecht zu werden. In den Fragen

aber, über die im folgenden gehandelt werden soll, in denen unsere religionsgeschichtliche Forschung noch in den Anfängen steht, und besonders in diesen Zeilen, wo es gilt, einen fast unübersehbaren Stoff in grösster Kürze zusammenzudrängen, kann es sich im wesentlichen nur darum handeln, gewisse Punkte anzugeben, die religionsgeschichtlich zu verstehen sind, und das Weitere nur bei Gelegenheit kurz anzudeuten. Wenn diese Anfänge richtig sind, so wird, darauf kann man sicher vertrauen, die Fortsetzung schon von selber folgen. Alle diejenigen Forscher aber, denen diese vorläufigen Untersuchungen gar zu dürftig erscheinen, rufen wir dazu auf, ihrerseits mit Hand an die Arbeit zu legen und die so notwendige Fortsetzung dieser Studien zu liefern.

Eine andere Gefahr für die Religionsgeschichte besteht darin, dass man darüber die grossen Personen vergessen könnte. Das ist ja die grosse Frage, die gegenwärtig alle Historiker beherrscht, ob die grossen Männer oder die Zeitströmungen die Geschichte machen. Früher — und es ist noch nicht so lange her — war man in der Versuchung, die Zeitströmungen zu ignorieren, jetzt in unserer sozialistischen Zeit die Personen. Ein allgemeines Rezept gibt es hier nicht. Die Geschichte zeigt vielmehr ein wunderbares, höchst mannigfaltiges Ineinander beider Faktoren. Der Verfasser dieser Abhandlung gesteht mit Freuden, dies wechselvolle Spiel der Wirkungen der Personen und Zeiten aufeinander zuerst in Harnacks und Stades Kollegien gesehen zu haben. Nun haben es die religionsgeschichtlichen Untersuchungen zwar einstweilen vorwiegend mit den Bewegungen der Masse zu tun. Solche Forschungen brauchen aber gegen die Bedeutung der Personen durchaus nicht blind zu machen. Man kann das eine tun und braucht das andere nicht zu lassen. Wer möchte auch so unverständig sein, dass er die alles überragende Grösse etwa des Paulus leugnen könnte, von Jesus ganz zu schweigen! Und unter keinen Umständen darf von einer »Verrechnung« der Personen die Rede sein: jede Person, und sei es die geringste, hat ihr Geheimnis, das man vielleicht umschreiben, aber nicht »verrechnen« kann. — Auch hierin darf man die weitere Entwickelung der religionsgeschichtlichen Forschung sicherlich mit Vertrauen abwarten; und wenn einmal im Geist eines einseitigen oder unreifen Menschen die

grossen Heroen der Religion in den Schatten treten sollten, so sind sie doch wahrlich gross genug, um sehr bald die Korrektur solchen Fehlers zu erzwingen. Schliesslich wird unsere religionsgeschichtliche Forschung nur dazu dienen, die grossen Gestalten um so besser zu verstehen! — Wiederum aber sei der Leser gebeten, nicht zu verlangen, dass ihm auf diesen Zeilen dieser ganze Weg bis zu den Personen hin gezeigt werde. Hier, wo es sich darum handelt, Fundamente zu legen, kann dieses Letzte noch nicht oder doch nur andeutungsweise geschehen. Auch hier darf sich der Verfasser vielleicht auf seinen »IV. Esra« berufen, wo er versucht hat, eine bedeutsame religiöse Persönlichkeit — wenn freilich auch nur zweiten Ranges — auf Grund religionsgeschichtlicher Forschung im einzelnen zu schildern.

Harnack hat uns sodann gewarnt, nicht zu viel Wert auf die »Arabesken« zu legen. Es gibt in jeder grossen geschichtlichen Religion neben den lebendigen Gedanken allerlei aus der Vorzeit mitgeschlepptes Material, das man wohl mit den Zierraten eines Kunstwerks vergleichen mag. Diese Unterscheidung des Grossen und Kleinen, des Inneren und Äusseren, ist für jede Untersuchung, die nicht im Vorhof stehen bleiben will, von konstituierender Bedeutung. Die wahre Forschung, die Grosses gross zu nehmen weiss, legt allen Accent — hierin sind wir mit Harnack ganz einverstanden — auf die grundlegenden, durchschlagenden Gedanken. Anderseits hat aber doch auch die Untersuchung der »Arabesken« einen gewissen Wert: denn wir wollen doch die geschichtliche Erscheinung nicht nur in ihren Hauptzügen, sondern als totale, auch in ihren Winkeln und Seitengassen kennen lernen. Auch würde es ja in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung nicht ganz unerhört sein, wenn man einmal Kleinigkeiten betriebe. Und oft hat die Untersuchung solcher kleinen Zierrate einen ganz besonderen Sinn. Wer ein altes Gebäude, dessen Ursprung er nicht kennt, ausgräbt, wird es nicht für eine Nebensache halten, wenn er in den Trümmern etwa lauter gotische Ornamente fände; denn er würde daraus schliessen, dass das ganze Gebäude im gotischen Stil errichtet gewesen sei. So schliessen wir aus den erhaltenen Ornamenten der phönizischen Kunst, dass die ganze phönizische Kultur auf einer Vermischung der babylonischen und ägyptischen beruht. Demnach ist es wohl begründet, dass wir gegenwärtig, wo wir unsere neutestamentlichen re-

ligionsgeschichtlichen Forschungen beginnen, erst am Kleinen anfangen. Wer den Pfennig nicht ehrt, ist des Talers nicht wert. Wir wollen uns aber allerdings durch Harnack warnen lassen, ja nicht zu viel Wert auf die »Arabesken« zu legen, nicht zu lange bei dem Kleinen stehen zu bleiben, sondern, sobald es möglich ist, zu dem Grossen überzugehen. So wird die folgende Untersuchung zwar mit verhältnismässig geringfügigem Detail beginnen müssen, weil dabei ein besonders eindrücklicher Beweis geführt werden kann; wir werden aber mit Thematen schliessen, die wahrhaftig keine »Arabesken« sind. Das Ideal der Forschung aber ist überall — dies sei auch hier ausdrücklich festgestellt — an jedem Punkte angeben zu können, welches Verhältnis jedes einzelne behandelte Stück zu dem eigentlichen religiösen Zentrum einnimmt.

Eine viel grössere Gefahr für unsere religionsgeschichtlichen Forschungen würde sein, wenn man zu früh, ehe sie zu ganz sicheren und allgemein anerkannten Resultaten geführt haben, beginnen würde, dogmatische Folgerungen daraus zu ziehen. Solche zu rasche Konsequenzen könnten unsere Forschungen überaus schädigen, ja verwüsten, weil sie dem Forscher die Unbefangenheit zu rauben drohen. Eine Folgerung aber, so dürfen wir schon jetzt sagen, würde sicherlich verkehrt sein und könnte sehr verhängnisvoll werden, nämlich die, wenn man aus der fremden Herkunft eines neutestamentlichen Stücks ohne weiteres seine Wertlosigkeit, auch für die gegenwärtige Religion, folgern wollte. Wir Christen haben zu der Annahme, dass alles Gute und Wertvolle in der Religion nur aus Israel stammen könnte, durchaus keinen Grund; vielmehr würde solch jüdischer Chauvinismus in unserm Munde sehr sonderbar klingen. Der Same der göttlichen Offenbarung ist nicht allein auf den jüdischen Boden ausgestreut. — Mehrfach wird im folgenden gezeigt werden, dass Neutestamentliches an Mythen und Mythisches anklingt. Aber es ist davor zu warnen, dass man mit diesem Worte ohne weiteres den üblen Nebenbegriff des Heidnischen, Wüst-Phantastischen, Verworrenen verbinde. Mythisches stellt sich überall da ein, wo der naive Geist das Göttliche lebendig anschaut und sich phantasievoll ausmalt. Das Mythische ist also an sich keineswegs eine Verirrung, sondern eine notwendige Phase des religiösen Denkens. In mythischer Form aber können sich

die köstlichsten Schätze der Religion verbergen. Werfen wir also ja nicht unbesehen das Mythische fort, bevor wir seinen kostbaren Kern vorsichtig aus der fremdartigen Schale losgelöst haben!

Damit ist gesagt, was der Leser im folgenden zu erwarten hat: nur Voruntersuchungen, in denen das Ziel nicht erreicht, sondern nur von weitem gezeigt werden kann; nicht viel mehr als der Nachweis, dass bestimmte Punkte im N.T. ausserjüdischer Herkunft sind. Vollständigkeit ist dabei keineswegs beabsichtigt; daher die vorsichtige Fassung des Themas. Als Hauptziel hat der Verfasser mit diesen Zeilen im Auge, ob es ihm gelingen könnte, solche, die noch diesen religionsgeschichtlichen Forschungen ferner stehen, zu gewinnen. Darum hat er sich bemüht, aus dem Ganzen diejenigen Beispiele herauszunehmen, von denen er hofft, dass sie besonders eindrücklich sein werden, einerlei, ob sie schon sonst in diesem Zusammenhange besprochen worden sind oder nicht; der Ehrgeiz, nur Neues zu bringen, hat dem Verfasser ganz ferngelegen.

Beginnen müssen wir mit einer Schilderung der allgemeinen Lage der orientalischen Völker und besonders der Religionen in den Perser- und Griechenreichen [1]). Wir pflegen im Anfang der Kirchengeschichte auseinanderzusetzen, wie im Römerreiche eine ungeheure Vermischung der Völker und dabei auch eine gewaltige Theokrasie stattgefunden hat. Diese Verhältnisse bestanden aber im Orient schon mehrere Jahrhunderte früher. Hier war die Kraft der vielen kleinen und grossen Völker und der nationalen Staaten und Kulturen schon durch die Waffen der Assyrer gebrochen. Fast ohne Widerstand fielen die Nationen dem jeweiligen Weltherrn zu, gewohnt, den Fremden zu gehorchen. Sichere Strassen befördern in langen Friedenszeiten einen ausgedehnten Weltverkehr. Die Völker mischen sich, teils durch die Zwangsmaassregeln der Herrscher, durch die Deportationen, teils im Handelsverkehr [2]): in den grossen orientalischen Städten gibt es überall fremde Kolonien; in Ägypten, das bereits unter den Ramessiden mit kanaanäischem Wesen erfüllt ist [3]), hören wir schon im 7. Jahrhundert von fünf kanaanäischen

1) Z. T. wörtlich nach Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III.
2) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 168.
3) Vgl. Erman, Ägypten II S. 681. 690ff.

Städten [1]). In einer minäischen (südarabischen) Inschrift wird einmal die Nationalität von Sklavinnen genannt, die den Göttern geweiht werden: sie stammen aus Ägypten, Ammon, Moab, Dedan, Qedar, Gaza [2]). Durch dieses Zusammenwohnen der Völker gleichen sich die Sitten aus. Die Nationen nehmen an der gemeinsamen vorderasiatischen Kultur teil. »Am meisten von allen Menschen«, heisst es bei Herodot, »nehmen die Perser fremde Sitte an« [3]). Diese Kultur bedient sich im Perserreiche der aramäischen Sprache. Das Aramäische war schon seit der Assyrerzeit Sprache des Handels und der internationalen Diplomatie; im Perserreiche ist es die offizielle Sprache der persischen Behörden, weit über die Grenze der semitischen Welt hinaus, selbst in Ägypten Kleinasien und Troas [4]). Die aramäische Schrift ist in der Perserzeit bis in das westliche Indien gedrungen [5]). Schliesslich haben selbst die Bevölkerungen die aramäische Sprache angenommen: das ist geschehen in Palästina, Phönizien, Babylonien; Schriftsprache ist sie bei den Arabern [6]). Es ist das also ein Vorgang wie derjenige, durch den Gallien, Spanien, Nordafrika unter dem römischen Reiche latinisiert worden sind. Seit Alexander d. Gr. ist die griechische Kultur über den Orient gekommen, aber die aramäische ist als eine untere Schicht bestehen geblieben. — In solchen Zeiten der allgemeinen Völkermischung sind auch die Religionen nicht intakt geblieben. Die Religionen haben durch den Zusammenbruch der nationalen Staaten die frühere politische Beziehung verloren und beginnen allmählich, auch die nationale aufzugeben. Die Religion, früher eine Sache des Staates und des Volkes, wird eine Angelegenheit von Einzelpersonen; der Kaufmann, Handwerker, Soldat und Sklave nimmt seine Religion in die Fremde mit und macht für sie auch hier Propaganda; so werden die Religionen verpflanzt, verschiedene vermischt, einheimische mit fremdem Material erfüllt [7]). Babylonische Götter gab es damals in Edessa, in Bambyke, in Palmyra,

1) Jes. 19 18; es liegt kein Grund vor, diese Angabe erst auf hellenistische Zeit zu beziehen. Vgl. auch Dt. 17 16.

2) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 146.

3) Herodot I 135.

4) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 48.

5) Ebd.

6) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 137.

7) Ebd. S. 167 ff.

in Sidon [1]). In der arabischen Handelsstadt Taimâ gibt es eine Stele mit Inschriften in aramäischer Schriftsprache; daraut trägt der arabische Gott assyrisches Gewand und assyrischen Bart, aber ägyptisierenden Helm; über ihm schwebt die vorderasiatische (syrisch-phönizische) Umwandlung der geflügelten Sonnenscheibe der Ägypter; Priester und Bild des Gottes stammen aus Ägypten [2]). Der König des phönizischen Byblos erscheint auf einer Stele in persischer Tracht und mit persischem Bart vor der in ägyptischem Stil gestalteten Stadtgöttin [3]). In Kommagene wurden die griechischen Götter mit persischen identifiziert: Zeus mit Ahuramazda, Herakles und Ares mit Artagnes u. s. w. [4]). Ein charakteristisches Beispiel aus späterer Zeit bietet ein ägyptisches Relief aus dem römischen Reich, das Horus darstellt, wie er, zu Pferde sitzend, das Krokodil mit einer Lanze niederstösst. Ägyptisch ist dabei das Krokodil und der Sperberkopf des Gottes; ganz unägyptisch ist aber, dass der Gott zu Pferde sitzt: das entspricht vielmehr einer persischen Abbildung des Schlangentöters, die wir noch haben [5]); das Gewand des Gottes ist das eines römischen Feldherrn. Diese Gestalt aber ist das Prototyp des »heiligen Georg!« [6]) — Die eben erwähnte Umwandlung der geflügelten Sonnenscheibe, die aus Ägypten stammt, und die von den Assyrern aus der phönizisch-syrischen Kultur übernommen und von ihnen zur Darstellung ihres nationalen Gottes Assur verwandt worden ist, übernehmen jetzt die Perser zur Darstellung ihres Gottes [7]). Babylonisch im Persertum sind die sieben Sterne als Regenten des Schicksals, oft auf persischen Siegeln, die bizarren mischgestalteten Wesen, der Glaube, dass gewisse Genien je einen der zwölf Monate, ja jeden Tag beherrschen u. a. [8]). So beginnen die Religionen auch innerlich sich einander anzugleichen. Die Lehre z. B., dass es für alles eine Zeit gibt, die der

1) Ebd. S. 137.

2) Ebd. S. 144f. 3) Ebd. S. 140. 4) Ebd. S. 129.

5) Vgl. W. H. Ward, Bel and the dragon, in American Journal of Sem. Lang. and Literat. XIV 2 S. 94ff. Fig. 15.

6) Vgl. Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie I, Ed. Meyer, Art. Horos und Strzygowski, der koptische Reiterheilige, in der Zeitschrift für ägyptische Sprache 1903 S. 49ff.

7) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 123.

8) Ebd. S. 134.

Kundige berechnen kann, eine Lehre, die ursprünglich babylonischer Herkunft ist, ferner der Glaube an sieben Götter, sodann gewisse Mythen, wie besonders der vom Kampf des Lichtgottes gegen das Chaostier [1]), Zauberei, Eschatologie, Unsterblichkeitslehre ist damals durch den ganzen Orient gegangen. Man darf vielleicht annehmen, dass die für die vorderasiatische Welt und auch für das Judentum bedeutsamste Religionsmischung die Verschmelzung oder gegenseitige Beeinflussung persischen Glaubens und neubelebter babylonischer Religion gewesen ist. — Diese Zersetzung der Völker und Mischung der Religionen ist dann in der griechischen und später in der römischen Zeit weiter gegangen und hat damals in stets steigendem Maasse zugenommen [2]).

In einer späteren Zeit des Orients sehen wir dann neue Bildungen, deren Anfang wir etwa an den Beginn der griechischen Zeit setzen dürfen; wir lernen diese religiösen Erscheinungen meist erst da kennen, wo sie ihre Propaganda auf griechisch-römischen Boden herüber erstrecken; wir wissen einstweilen nicht, wo und wann sie im Orient entstanden sind; man darf ihre Vertreter mit einem Worte, das in diesen Kreisen selbst gebraucht worden ist, »Gnostiker« (Mandaje) nennen. Diese religiösen Bildungen sind überaus vielgestaltig und in sich selber schon sehr kompliziert: sie sind das Produkt der grossen Religionsmischung und haben dann aufs mannigfaltigste aufeinander gewirkt. Die ältere »mandäische Religion« ist nach dem Urteil von W. Brandt [3]) auf Grund parsischer, babylonischer und jüdischer Elemente entstanden. Zu Anfang des zweiten Jahrhunderts hat der Mandaismus christliche Bestandteile durch Vermittelung christlicher Gnostiker aufgenommen. Im dritten und vierten sind die parsische Lehre vom Gegensatz der Reiche des Lichtes und der Finsternis und anderseits christlicher Monotheismus als neue Elemente hinzugekommen; damals hat sich zugleich der Mandaismus mit dem katholischen Christentum aufs stärkste verfeindet. — Ein ähnliches Bild bietet die diesen gnostischen Mischreligionen verwandte Mithrasreligion. Nach Cumont ist die unterste und ursprünglichste Schicht in der

1) Ebd. S. 134 f.
2) Bousset, Religion des Judentums S. 455.
3) Brandt, Mand. Schriften, S. XII ff.

Mithrasreligion iranischer Herkunft; darüber bildete sich in Babylonien ein dichter Niederschlag semitischer Glaubenslehren; hierauf liess in Kleinasien der dortige Kult einige Spuren zurück; endlich bedeckte die hellenische Zivilisation das Ganze mit ihrem glänzenden Firnis [1]). — So vielgestaltig nun diese »gnostischen« Gebilde auch sind, so wenige Quellen wir auch über die ältere vorchristliche und vorjüdische Gnosis haben, so sind wir doch in der Lage, uns durch Rückschluss aus den späteren Formen ein ungefähres Bild über die ältere Zeit zu machen. Im folgenden eine Skizze, in der hauptsächlich diejenigen Züge zusammengestellt werden, in denen der ältere Mandaismus und der Gnostizismus übereinstimmen. Charakteristisch ist vor allem der Pessimismus, der die alt und morsch gewordenen Völker befallen hat: diese Welt liegt im argen; der Mensch sehnt sich aus diesem vergänglichen Dasein nach einem besseren Leben, nach der Unsterblichkeit der seligen Götter. Solcher pessimistischen Grundstimmung entspricht eine Einteilung des Weltalls in ein oberes Reich des Lichts, das Reich des Guten, und ein unteres Reich der Finsternis, der argen Gewalten; die Erde, ein Gemisch von beiden, liegt mitten inne. Mythen erzählen, wie die Welt, in der wir leben, als ein Gemisch des Guten und Bösen entstanden ist. Der Mensch selber gehört beiden Welten an; sein Geist der oberen, sein Körper der unteren. Das Streben des menschlichen Herzens ist es, von dieser Erde und der Körperlichkeit erlöst, durch die Reihe der Himmel, die sich über einander erheben, hindurch, vor das Antlitz des höchsten Gottes zu treten und dort ewig zu leben. Zu solcher Unsterblichkeit kommt der Mensch nach seinem Tode, wenn er im Leben die geheimen Weihen über sich hat vollziehen lassen, und wenn er die Namen kennt, die ihm den Zugang zu den Himmeln erschliessen. Um diese Weihen den Menschen mitzuteilen und um die Gewalten der Finsternis zu brechen, ist einer der oberen Götter, der Gott-Erlöser, selbst in

1) Vgl. Cumont, Textes et Monuments figurés rel. aux mystères de Mithra und den kurzen Überblick in Roschers Mythologischem Lexikon, Art. Mithras, woraus der obige Satz, sowie die kleinere Schrift Cumonts, in der er die Resultate des grossen Werkes in bequemer Zusammenfassung bietet: »Die Mysterien des Mithra«, Autor. deutsche Ausg. von Gehrich 1903.

die unteren Räume der Welt gestiegen. Diese Religion besteht in der Form von geheimen Sekten; die Volksreligionen haben sich damals überlebt: sie vermögen die tiefsten Bedürfnisse der Menschen jener Zeit nicht mehr zu befriedigen; in geheimen Bruderschaften finden sich die Gleichgestimmten zusammen; von dergleichen Geheimsekten muss der Orient ganz voll gewesen sein, entsprechend der Kleinstaaterei der früheren Zeiten. Charakteristisch ist für solche Genossenschaften, dass sie keine Opfer bringen, — davon hat sich jetzt der menschliche Geist emanzipiert, — sondern allerlei Sakramente feiern: Waschen, Bekränzen, Salben, Wassertrinken und Brodessen u. a. Der dualistischen Stimmung entspricht die Askese. Diese Religionen kommen vom Polytheismus her und kennen also eine Fülle von göttlichen Wesen; aber anderseits sind es doch nicht mehr die alten Götter der Nationen, oder diese sind zu geringerer Macht herabgedrückt; so sind im Mandaismus die sieben Planetargötter, einst im babylonischen System an hervorragender Stelle, nur noch untergeordnete Wesen, wenn auch noch die Herren dieser Welt. Bezeichnend ist besonders, dass man es liebt, die Gestalten nicht sowohl mit Eigennamen, sondern mit Abstraktionen zu bezeichnen: das Leben, das Licht, das Wort des Lebens, die Weisheit, die Erkenntnis. Für den Sprachgebrauch der Geheimsekten ist charakteristisch, dass sie, um das Geheimnis zu wahren, Gemeinwörter des täglichen Lebens mit besonderer technischer Bedeutung gebrauchen; so sind im Mandaismus Namen von Aeonen: Türen, Wohnungen, der Weinstock u. a.; oder dass man geheimnisvolle Zusammensetzungen verwendet, wie das Wasser des Lebens, der zweite Tod, das grosse Licht, der erste Mensch, der grosse Wagenlenker (Philo) u. a. Das etwa sind Grundzüge der Gnosis, wie sie in der Zeit der Religionswende vom Euphrat bis zum Mittelmeer geherrscht haben muss.

Die Frage, welche der älteren Volksreligionen es gewesen ist, auf deren Grunde diese orientalische Gnosis entsprossen ist, soll hier nicht aufgeworfen werden; diese Dinge sind wohl noch nicht spruchreif. Nur das darf auch jetzt schon ausgesprochen werden, dass diese religiöse Bewegung aus dem Synkretismus erwachsen ist, und dass wir allen Grund haben, Elemente verschiedener Religionen hier wiederzufinden: als solche kommen

vor allem die parsische und die babylonische, in zweiter Linie die ägyptische in Betracht.

Wir kommen nun zur Stellung des Judentums in dieser orientalischen Umgebung. Israel war schon vor der Zeit des Exils kein Volk mit ganz selbständiger, autochthoner Kultur, sondern es war seit lange mit fremdem Material erfüllt. Je mehr uns gegenwärtig die früher verschollene Welt des älteren Orients wieder bekannt wird, umsomehr sehen wir, wie stark der Einfluss der umwohnenden Völker und besonders der babylonischen Kultur auf Israel gewesen ist; oder wir könnten es wenigstens sehen, denn die Bereitschaft der Forscher, auf solche religionsgeschichtliche Untersuchungen einzugehen, ist auch in Bezug auf das A.T. noch immer nicht allzugross. Es gibt eine Fülle von Gebieten, auf die sich dieser fremde Einfluss auf Israel erstreckt; dasjenige, wo wir ihn am deutlichsten sehen können, ist einstweilen das der Urmythen. Es ist auch für die neutestamentliche Forschung nicht ohne Wert, den Ertrag dieser alttestamentlichen Untersuchungen kennen zu lernen, sowohl deshalb, weil die Dinge im A.T. klarer liegen, wie auch deshalb, weil es sich zum Teil um dieselben Stoffe handelt, die von der ältesten Zeit an bis in die neutestamentliche Epoche hinein immer wieder vom Ausland auf Israel eingewirkt haben. Unter all diesen Stoffmassen ist vielleicht die wichtigste ein Vorstellungskreis, der in diesem Zusammenhang überhaupt noch kaum zur Sprache gekommen ist, nämlich die Eschatologie. Die Eschatologie der Propheten und Psalmisten ist, so wie sie vorliegt, sehr stark israelitisch gefärbt: sie handelt von Israel und Jahve; [1]) aber sie verwendet sehr vielfach Bilder und Vorstellungen, die vom Weltuntergange und vom Werden einer neuen Welt handeln, Bilder, die ihrer Art nach mythologisch sind und zum grossen Teil nicht auf israelitischem Boden gewachsen sein können. Da hören wir von allgemeinen Weltkatastrophen, von einem grossen Weltensturm [2]),

1) Ausdrücklich sei bemerkt, dass die hohen religiösen und sittlichen Gedanken, die sich bei den israelitischen Propheten mit dieser Eschatologie verbinden, und durch die sie erst ihren eigentlichen Wert erhält, nicht mit zu dem übernommenen Material gehören, sondern spezifisch israelitischer Herkunft sind.

2) In den folgenden Anmerkungen nur einzelne Beispiele aus dem gewaltigen Material; für den Weltensturm Jes. 2. Diese ganze Frage bedarf aufs dringendste der Behandlung.

SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY LIBRARY

von einem Weltbrande [1]), von einer gewaltigen Wasserflut [2]); schreckliche Reiterheere brausen von Norden her über die Welt [3]), die Untiere des Meeres kommen los [4]), ein neues Chaos wird entstehen [5]). So wird alles dahingerafft werden auf der Erde, Menschen und Vieh, Vögel des Himmels und Fische des Meeres [6]). Das Ende kommt! [7]) Dann aber bricht ein neuer Tag herein [8]); nicht Vernichtung hat Gott beschlossen, sondern Erneuerung, Läuterung! Wie einst in den Fluten der Urzeit Noah überblieb, so hat Gott auch dann ein heiliges Asyl; da sammelt sich »der Rest«. Dann aber kommt die grosse »Restitution« [9]), wo alles sich zum Anfang zurückwendet: Gott schafft einen neuen Himmel und eine neue Erde [10]); auf Erden beginnt noch einmal die goldene Zeit [11]), und selbst im Hades erscheint das Licht des Gottes [12]). Dass alles dies von Anfang an nur Bilder politischer Geschicke gewesen sind, nichts anderes als dichterische Phantasien, wird niemand behaupten können, der auch nur einen Teil des Stoffes im Zusammenhange übersieht. Hier handelt es sich nicht um Schöpfungen der Einbildungskraft, sondern vielmehr um Traditionen, und zwar um Traditionen mythischer Art; man vergleiche z. B. eine Aussage wie diese, dass Jahves Schwert im Himmel trunken werden wird von Blut [13]). Nun ist es an manchen Stellen ganz deutlich, dass hier speziell solche Mythen vorliegen, die ursprünglich in der Urzeit spielen, und die jetzt neue eschatologische Bedeutung gewonnen haben: in der Endzeit wird geschehen, was in der Urzeit gewesen ist. Das geht besonders klar aus Jer. 4 23ff. hervor, wo die kommende Zerstörung mit dem Urwort tohu wabohu genannt wird; ferner aus der Schilderung von dem zukünftigen Friedensreich unter den Tieren Jes. 11 6ff., wo der Urmythus vom goldenen Zeitalter auf die Endzeit umgedeutet ist; [14]) schliesslich aus allen den Stellen, in denen der Urmythus von der Herrschaft des Meeres und seiner Drachen über die Welt als Weissagung wiederkehrt. Solche mytholo-

1) Dtn. 32 22 Zeph. 1 18 3 8 Micha 1 4 Jes. 34 9
2) Jes. 17 12ff. 24 18 54 9. 3) Ez. 38 f. Joel 2 20 u. a.
4) Ez. 29. 32 Jes. 27 1 Dan. 7 u. a.
5) Jer. 4 23ff. 6) Zeph. 1 2.
7) Amos 8 2 Zeph. 1 18 Ez. 7 2. 8) Jes. 58 8 59 9 60 1f. 19ff.
9) שבות term. techn. der Eschatologie. 10) Jes. 65 17ff.
11) Jes. 11 6ff. 12) Jes. 9 1. 13) Jes. 34 5.
14) Vgl. Kommentar zur Genesis[2] S. 100.

gische Züge treten in der späteren und spätesten Zeit immer deutlicher hervor; in der älteren Zeit sind sie weniger an Zahl und zugleich stärker israelitisiert, aber vorhanden sind sie von Anfang an: schon Jesaias redet vom Heranbrausen der Wasser und von ihrer plötzlichen Vertreibung durch Jahves Donnerruf zu Beginn des neuen Tages[1]). Demnach sehen wir, wie eine mythologische Eschatologie Jahrhunderte lang Israel beeinflusst hat, die der israelitischen Prophetie den Anstoss, die Stimmung und eine Fülle von Stoff mitgebracht hat. Dass aber diese Eschatologie aus der Fremde gekommen ist, ist aus dieser ihrer mythologischen Haltung ganz deutlich, und bleibt es, auch wenn wir einstweilen das Volk, das diese Vorstellungen erzeugt hat, nicht zu nennen vermögen. Haben wir doch im A.T. selbst noch einige Spuren, die uns zeigen, dass es auch ausserhalb Israels eine solche Kunde von den letzten Dingen gegeben hat. Wir hören gelegentlich, dass die »Inseln« schon auf die Stiftung der grossen Weltreligion, auf Jahves Tora »harren«[2]); und die Kunde von Jahves gewaltigem Plan, dass er die ganze Welt in einen Ruinenhaufen verwandeln wolle, hat auch der Assyrer schon »seit lange« vernommen.

Hast du's nicht seit lange gehört?
Das habe ich getan!
Seit den Tagen der Urzeit hab ich's gebildet;
Jetzt hab' ichs kommen lassen![3])

Im Zeitalter Jesu war die Idee eines kommenden Weltkönigs im Orient wie im Occident weitverbreitet[4]). — Woher mag diese fremde Eschatologie nach Israel gekommen sein? Hier in erster Linie an die parsische Religion zu denken, verbietet

1) Jes. 17 12 ff.

2) Jes. 42 4 51 5 60 9, vgl. auch Gen. 49 10, das vielleicht darnach zu erklären ist.

3) Jes. 37 26; so ist der Text nach dem Versmaass (Fünfer) zu ordnen; es ist יצרתיה zu lesen.

4) Bousset, Religion des Judentums S. 212 f. — Im Babylonischen war die Idee des von Gott berufenen Königs als Welterlösers tief eingewurzelt und ist zu den verschiedensten Zeiten bald auf diesen, bald auf jenen König angewandt worden, nach Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 381. Auch die Weissagung von einem kommenden grossen Weltkönig ist, wie es scheint, dort bekannt gewesen, vgl. Zimmern, ebenda S. 394.

der Umstand, dass wir diese Idee von der grossen Weltverwandlung und von der Weltkatastrophe, die ihr vorausgehen soll, schon in weit vorpersischer Zeit in Israel wirken sehen. Jedenfalls muss die Religion, die so die Prophetie beeinflusst hat, eine solche gewesen sein, die mit der Weltkultur in Verbindung stand: die Idee von einem kommenden Weltreiche, das über alle Nationen gebietet, und die damit zusammenhängende von einer künftigen Weltreligion, der alle Völker anhangen, eine Idee, die in der israelitischen Eschatologie so häufig auftritt, kann sicherlich nur auf dem Boden eines grossen weltherrschenden Volkes und nicht in einem Winkel der Erde entstanden sein. So lange die israelitische Religion kräftig genug war, hat sie sich diese fremden Stoffe stark amalgamiert; in späterer Zeit aber, als die Religion erschlaffte, hat sie das Fremde mit Haut und Haar verschlungen. Unser Verfahren muss daher vielfach in diesen Dingen dies sein, dass wir die ihrem Ursprung nach oft fast unkenntlichen altprophetischen Schilderungen aus den viel deutlicheren spätprophetischen und apokalyptischen zu verstehen suchen. Auch die Gestalt des Messias[1]) gehört zu diesem ursprünglich mythologischen Stoff. Zwar ist der neue David oder Davidsspross, den die Propheten erwarten, nur ein Mensch, wenn auch mit göttlichen Kräften ausgestattet, und die Hoffnung, dass ein solcher König erstehen und Israel beglücken werde, ist zunächt eine rein nationale. Aber doch gibt es in diesem Königsbilde einige Züge, die uns darauf führen, dass dieser erwartete König ursprünglich ein Gott-König gewesen ist. Er bekommt schon bei Jesaias Namen, die eigentlich keinem Menschen zukommen: Gottheld, Vater der Ewigkeit[2]); er ist der König der goldenen Zeit, wo sich Schaf und Wolf befreunden[3]); besonders auffällig ist auch, dass seine Geburt mehrfach mit geheimnisvollen Worten gefeiert und von ihr die Rettung Israels erhofft wird[4]): denn ein eben geborenes Menschenkind kann seinem Volke nicht helfen, wohl aber ein göttliches Kind. Man beachte auch, dass andere Propheten und viele Psalmisten

1) Zu anscheinenden Anklängen an eine Messiasidee im Ägyptischen vgl. H. O. Lange, Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I 344 in Leiden, in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. der Wissenschaften 1903 S. 601 ff.

2) Jes. 9$_5$. 3) Jes. 11. 4) Jes. 9$_5$ Micha 5$_2$.

von einem Gotte reden, der König der ganzen Welt werden soll; das ist Jahve, dessen Thronbesteigung und Himmelfahrt[1]) in der Endzeit besonders die Psalmisten besingen. Das ganze Material ordnet sich aufs schönste, wenn wir annehmen, dass der israelitischen Königshoffnung eine fremde, mythische vorangegangen ist, wonach ein neuer Gott als König den Thron der Welt besteigen wird. Und es wundert uns nun durchaus nicht, wenn wir in den späteren Apokalypsen einer himmlischen Gestalt begegnen, die dereinst vom Himmel herabkommen und auf Erden ein seliges Reich stiften soll. Diese Figur des göttlichen Königs ist also keine Neuschöpfung des apokalyptischen Judentums, sondern es ist dieselbe Gestalt, die schon den prophetischen Hoffnungen zu Grunde liegt.

Ferner sei auf einen andern Gegenstand hingewiesen, die »Weisheitsliteratur«. Auch Bousset[2]) hat den internationalen Charakter der jüdischen Weisheitslehre erkannt; aber diese synkretistische Weisheitslehre ist viel älter als die spätjüdische Epoche, die Bousset behandelt, besonders um vieles älter als ein etwaiger hellenistischer Einfluss. Schon diejenige Literaturgattung, die Salomo nach den Berichten des Königsbuches betrieben hat, und welche Naturbeschreibung in Rätselform behandelt hat, ist internationaler Art gewesen: sie war allgemein unter den Völkern berühmt; sie wird verglichen speziell mit der Weisheit der Ostländer und der Ägypter[3]); auch die Königin des arabischen Saba verstand sich auf diese Weisheit[4]). — Ebenso ist die in den israelitischen Weisheitsbüchern niedergelegte Weisheit, ein literarisches Genre, das in Israel in späteren Jahrhunderten aufgekommen ist, deutlich ausländischer Herkunft. Dies erkennen wir daran, dass fast alle die Namen der grossen Vorbilder, auf die sich die Weisen berufen, Ausländer sind. So Hiob und seine Freunde, die Ostländer und Idumaeer sind; so Agur und König Lemuel, die aus dem arabischen Massa stammen[5]). Als die weisesten der Völker gelten die Ostländer, die Araber und die Ägypter[6]). Dazu stimmt auch der Charakter der Weisheitsschriften, in denen das allgemein Menschliche hervor-

1) Ps. 47 6. 9 57 12.
2) Religion des Judentums S. 8. 30. 336. 337 A. 1. 338 A. 1.
3) I Reg. 5 9 ff. 4) I Reg. 10. 5) Prov. 30 1 31 1.
6) I Reg. 5 10 Jer. 49 7 Ob. 8 Bar. 3 22 f.

und das Israelitische zurücktritt; wird doch im Buche Hiob sogar der Name »Jahve« vermieden, offenbar unter dem Eindruck, dass in einem solchen fremdländischen Stoff der Jahvename keine Stelle habe. Speziell auf Ägypten weist im Buche Hiob die Beschreibung der ägyptischen Wundertiere Behemoth und Leviathan. Diese Weisen haben eine Art Schutzgöttin, von der hin und wieder geredet wird, die in der hebräischen Tradition »die Weisheit« heisst. Für die Weisen Israels ist diese Figur wohl nur eine Personifikation; aber mancherlei, was man von ihr zu sagen weiss, zeigt, dass sie einst eine göttliche Gestalt gewesen ist: vor der Schöpfung der Welt war sie schon vorhanden, als Gottes Lieblingskind, an dessen Spiel er sich ergötzte [1]). Im Ausland, so werden wir schliessen, hatten also die Weisen eine Schutzgöttin, die Göttin der Weisheit, die Tochter des höchsten Gottes. Das ist eine Figur, vergleichbar der babylonischer Ištar-Siduri, der Göttin der Weisheit — Ištar ist eine Tochter des Anu, des Sin oder auch des Bêl [2]) —, oder der parsischen Spenta Armaiti, der lieben Tochter des Ahuramazda, oder der griechischen Athene, Tochter des Zeus, oder schliesslich der gnostischen Sophia. — Höchst schätzenswerte Bestätigung für diese Aufstellungen kommen uns von unerwarteter Seite her, nämlich von der Ägyptologie. Die ägyptischen »Maximes d'Anii«, von denen Herr Professor Erman mir gütigst eine Übersetzung zur Verfügung gestellt hat, enthalten Sprüche, die den biblischen Proverbien in Inhalt und Form frappant ähnlich sind. Dort finden wir z. B. Ermahnungen, den Frevler nicht zum Freunde zu erwählen, dem Bettler zu geben, sich nicht zu setzen, während ein Älterer steht, die Mutter zu ehren und ihrer vielen Mühsal zu gedenken, vor dem Weine sich zu hüten, dem zornigen Vorgesetzten nicht zu antworten, u. s. w. Als Beispiel sei hier zitiert die Warnung vor dem »fremden Weibe«:

Hüte dich vor einem Weibe von draussen,
die in ihrer Stadt nicht bekannt (?) ist!
Sieh sie nicht an nach ihrem . . . .,
kenne sie nicht leiblich.

---

1) Prov. 8 2 ff., vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 93 f.

2) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 4 39. 432. 424.

Ein sehr tiefes Wasser, dessen Drehen man nicht kennt,
eine Frau, die fern von ihrem Gatten ist.
Ich bin bunt(?), sagt sie zu dir alle Tage.
Hat sie keine Zeugen,
so steht sie und stellt Netze (2_{13}—$_{17}$))[1].

Das Buch Hiob ist bekanntlich in der Kunstform des Dialogs geschrieben. Nun ist aber auffällig, dass wir diese Kunstform in Israel nicht erwachsen sehen, wir haben für sie im A.T. kein zweites Beispiel. Aber gerade in Ägypten ist diese Form des Dialogs für philosophisch-religiöse Probleme beliebt; und gerade Fragen, ähnlich denen, die im Hiob behandelt werden, ob die Welt pessimistisch oder optimistisch zu beurteilen sei, ob in dieser Welt das Gute oder das Böse siege, haben im Ägyptischen diese Form[2]). Demnach dürfen wir in Ägypten den Ursprung der Proverbienliteratur suchen und vermuten, dass diese ägyptische Weisheit Israel durch Edomiter und Ostländer zugekommen ist.

So sehen wir also an einigen Beispielen, dass die israelitische Religion schon vor dem Exil starke Einwirkungen aus der Fremde erfahren hatte. Viel stärker wurde nun der Einfluss des Auslands auf das Judentum durch das Exil. Das Volk, losgerissen von der Heimat, ohne Staatsleben, unter fremder Obrigkeit, je länger je mehr weit und breit über die Erde zerstreut, verlor einen grossen Teil seiner Volksart; es ging in die aramäische Weltkultur ein: es lernte allmählich einen neuen Beruf (den Beruf des Kaufmanns), eine neue Schrift, neuen Kalender, neue Maasse und Gewichte, ja schliesslich sogar eine neue Sprache. Diese ganze Entwicklung ist abgeschlossen etwa zur Zeit Jesu. Das Judentum ist damals eigentlich ein anderes Volk geworden: es wurde aus einem Stamm Israels eine aramäische religiöse Gemeinde. In der Kulturgeschichte macht also das Exil einen entscheidenden Einschnitt: vom ein-

---

1) Vgl. dazu Prov. 2_{16} 6_{24} 7_5 23_{27}.

2) Vgl. Wiedemann, Unterhaltungsliteratur der alten Ägypter S. 10ff.; Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele in den Abhandlungen der Königl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1896. Es gibt auch babylonische Sprüche, die den hebräischen ähnlich sind, vgl. Jäger, Assyrische Räthsel und Sprüchwörter in den Beiträgen zur Assyriologie 1894 S. 274ff.

heimischen Volksleben blieb auf die Dauer nur das erhalten, was sich mit der Religion verschwistern konnte. Denn die Religion leistete gegen die damals offenbar drohende Gefahr der Ethnisierung den allerstärksten Widerstand. Wir wissen seit Wellhausen und seinen Vorgängern, dass die grosse religiöse Reform, die der Gemeinde fortan die Richtung gewiesen hat, die Reform des PC, aus jener Zeit stammt. Das Judentum, in der dringenden Gefahr, im Strudel der Völker zu versinken, rafft alle Kräfte zusammen und schliesst sich, soweit irgend möglich, gegen alles Fremde ab. So ist das erste Bild, das wir nach dem Exil gewahren, ein überraschendes: das Judentum, auf allen übrigen Gebieten je länger je mehr aramaisiert, erhält seine Religion im wesentlichen rein. Doch müssen wir uns vorstellen, dass unter der offiziellen exklusiven Strömung eine andere mehr synkretistische vorhanden gewesen ist, aus der hie und da fremde Bestandteile an die Oberfläche kommen: so sehen wir neu Übernommenes in jener Zeit besonders in der immer mehr mythologisch werdenden Eschatologie; Urkunde dieser synkretistischen Unterströmung ist besonders das Buch Sacharia, wo sich eine Fülle ursprünglich mythologischen Materials findet[1]). — Bei Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts scheint die Kraft des Judentums, das beständig unter der Fremdherrschaft und elenden sozialen Verhältnissen schmachtet, erschöpft zu sein. Man lese die letzten Psalmen und Propheten, Jes. Sir. oder die Chronik, um zu empfinden, wie die religiöse Kraft auf allen Gebieten abnimmt. Der wahnsinnige Versuch des Antiochos, das Judentum mit Gewalt zu ethnisieren, flösst ihm neues Leben ein. Die Gemeinde, gezwungen, sich auf Tod und Leben zu verteidigen, rafft sich mächtig empor. Mit dem Aufstand der Makkabäer beginnt eine neue Epoche. Damals sind offenbar neue soziale Schichten in die Geschichte des Volkes und der Religion eingetreten, und mit ihnen zusammen kommen neue Gedanken auf. Das ist die zweite Periode des Judentums, für den Neutestamentler die wichtigere, denn aus dem Schoosse dieses neu gewordenen Judentums ist das Christentum ans Licht getreten. Die Schriftgelehrsamkeit ist in jener Epoche nicht zu Grunde gegangen, sondern hat im

1) »Schöpfung und Chaos« S. 122 ff.

Gegenteil einen neuen Aufschwung genommen. Unbestreitbar ist, dass der Pharisäismus eine der führenden Mächte jener Zeit gewesen ist; aber die populäre, gegenwärtig, wie es scheint, besonders unter den jüdischen Gelehrten verbreitete [1]) Vorstellung, dass er die schliesslich allein in Betracht kommende, charakteristische Ausprägung der Religion jener Epoche gewesen sei, ist nicht haltbar; die alleinige Führung hat der Pharisäismus erst seit der Abstossung des Christentums und seit den grossen Römerschlägen unter Titus und Hadrian gewonnen, womit dann eine neue Epoche beginnt. In der früheren Zeit ist das Judentum viel reicher gestaltet. Da gibt es neben der Schriftgelehrsamkeit andere Richtungen, aus denen die Apokalypsen stammen, Richtungen, die das Volk zu den Aufstandsversuchen entflammt haben, und aus denen Männer hervorgegangen sind, die mit dem Anspruch auftraten, Propheten oder gar der verheissene Christus selbst zu sein. Alle Apokalypsen wollen Geheimschriften sein und geben Geheimtraditionen wieder; demnach haben wir uns vorzustellen, dass es damals gewisse Kreise gegeben hat, die sich an solchem Geheimwissen erbauten, und die sich vor der Öffentlichkeit verbargen. Wir hören aus derselben Zeit ausdrücklich von dem Geheimbunde der Essaeer. Die geheimen Traditionen der Apokalypsen behandeln besonders Eschatologie, Angelologie, Kosmologie und Urgeschichte. Hier ist nun die eigentliche Stätte, wo fremdes Material in vollen Strömen in das Judentum eingedrungen ist. Die neue Kosmologie, die Lehre von den Himmeln, vom überirdischen Paradiese, von der Hölle und von den anderen geheimen Stätten der Welt; die Teilung des Weltalls in das Reich des Lichtes, das Gottes ist, und das Reich der Finsternis, über das Satan gebietet; die ausserordentlich stark ausgebildete Angelologie und die Lehre von den göttlichen Hypostasen, die nichts anderes sind als herabgedrückter oder umgedeuteter Polytheismus; die Daemonologie, die im Zeitalter Jesu, wie die Synoptiker lehren, eine grosse Rolle spielt, und die deutlich an Altbabylonisches erinnert [2]); die neue Eschatologie, die auf diese Welt voller

2) Vgl. Boussets Schrift gegen Perles »Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum«.

2) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 366. 462. Auch der babylonische Beschwörungspriester versteht es,

Sünde und Elend ganz verzichtet und auf eine neue Welt hofft, und die einen Messias auf den Wolken des Himmels erwartet: dies ganze überaus vielgestaltige Material[1]) ist nicht jüdischer Herkunft, wenn es auch natürlich stark judaisiert vorliegt. Man muss einmal einen Propheten oder Psalmisten und dann etwa das Buch Henoch lesen, um die ausserordentlich grosse Verschiedenheit zu empfinden. Dass aber diese spätjüdischen Lehren fremden Ursprungs sind, erschliesst Bousset[2]) mit Recht aus dem epigonenhaften, unschöpferischen Charakter des Spätjudentums, das solche ganz neue Gedanken und Vorstellungen unmöglich von sich aus erzeugt haben könne, sowie aus seiner eigentümlichen Uneinheitlichkeit und Verworrenheit, mit der überall das Neue unorganisch neben dem Alten stehe. Und »es sind nicht nur Aussendinge, Berührungen von antiquarischem Interesse, um die es sich hier handelt. Wenn das vom alexandrinischen Judentum allgemein zugestanden wird, so gilt es fast in demselben Grade vom palästinensischen. Auch hier erstrecken sich die konstatierten Einflüsse doch schliesslich bis ins Zentrum der Religion«[3]). Die Frage, woher der fremde Faktor stamme, der das Judentum so stark beeinflusst hat, soll hier nicht behandelt werden; doch darf man von vornherein als das Wahrscheinliche hinstellen, dass es nicht eine einzelne, bestimmte Volksreligion gewesen ist, die direkt auf das Judentum gewirkt hat, auch nicht die parsische, in der sich namentlich für die Eschatologie ganz frappante Parallelen finden[4]), sondern dass die das Judentum beeinflussende fremde Religion schon ihrerseits stark synkretistisch gewesen ist, dass sich aber in ihr viele parsische Bestandteile befunden haben mögen. Versuchen wir, aus dem Judentum selber diesen fremden Faktor zu rekonstruieren, so

---

die Dämonen aus den Kranken zu vertreiben, und nennt sich deshalb, wie mir H. Zimmern mitteilt, in einem soeben bekannt gewordenen Beschwörungstexte »der die Heiligtümer (Kapellen) zerstört, die im Leibe der Kranken sind«. Darnach haben also die bösen Dämonen im Leibe des Kranken »ihren Tempel« aufgeschlagen, vgl. Matth. 12 44 f. I Kor. 3 16 II Kor. 6 16 Eph. 2 22 u. a.

1) Eine Aufzählung des Einzelnen bei Bousset, Religion des Judentums S. 460 ff. 492.

2) ebenda S. 449 f. 475.

3) ebenda S. 492.

4) Ebenda S. 475 ff.

kommen wir auf eine Erscheinung, die mit der oben skizzierten altorientalischen »Gnosis« sehr vieles gemein hat; wir können also diese fremde Religion im weiteren Sinne »gnostisch« nennen. Und auch dies darf bei dem Geschichtsbilde, das eine spätere Epoche der Forschung vielleicht einmal aufstellen wird, nicht ignoriert werden, dass manche derjenigen Elemente, die damals das Judentum beeinflusst haben, schon bei der Prophetie im Hintergrunde stehen, also schon lange Jahrhunderte vor jener Zeit des Spätjudentums im Orient bestanden haben müssen. — Das meiste von diesem ganzen, damals vom Judentum übernommenen Material erscheint uns überaus wenig sympathisch. Sicherlich ist in jener Zeit auch die Gefahr sehr gross gewesen, dass die Religion in allem diesem grotesken, barbarischen Geheimwissen erstickt würde; aber wir dürfen nicht verkennen, dass sich in so seltsamen Formen dennoch ein neues Leben regt. Bewahrt doch jene Epoche in so gebrechlichen Gefässen einen höchst wertvollen Schatz, die Auferstehungslehre.

Die Lehre von der Auferstehung ist nicht, wie früher vielfach behauptet worden ist und auch jetzt noch zuweilen behauptet wird, ein genuines Erzeugnis des Judentums, sondern sie ist von aussen hereingekommen. Bei der unermesslichen Bedeutung, die dieser Glaube auch für das N.T. hat, erscheint es geboten, an diesem Punkte zu verweilen. Man hat, um dieses Dogma aus dem eigentlichen Judentum ableiten zu können, an die alttestamentlichen Erzählungen von der Entraffung des Henoch oder Elias erinnert; mit Unrecht: denn wir sind nicht Henoch und Elias; kein Frommer kommt auf den Gedanken, das Schicksal dieser Heroen für sich zu erwarten. Oder man hat auf gewisse Psalmenstellen [1]) verwiesen, wonach Gott die Seele des Frommen vor der Unterwelt errette: aber was der Gläubige hier erhofft, ist nicht die Auferstehung aus dem Tode, sondern vielmehr etwas ganz anderes, nämlich, dass Gott ihn in der gegenwärtigen Todesgefahr bewahre und nicht in die Scheol kommen lasse. Auch aus der bekannten Hiobstelle (Hiob 19$_{25}$ff.) ist dieser Glaube nicht geflossen: Hiob denkt einen Augenblick auch einmal daran, dass Gott ihn noch nach seinem

1) Besonders Ps. 16$_{10}$ 49$_{16}$. — Babylonische Parallelen bei Zimmern in Schraders «Keilinschriften und das Alte Testament«^{3} S. 639 und Anm. 1. — In Ps. 17$_{15}$ 73$_{20}$ ist der Text verderbt.

Tode rechtfertigen könne; aber diese Idee spielt im Ganzen des Buches nur eine vorübergehende Rolle; und aus solcher einzelnen Bibelstelle entsteht ein so weltbewegender Gedanke überhaupt nicht, sondern vielmehr aus einem tiefen Bedürfnis des menschlichen Herzens. Zum ersten Male an sicher datierbarer Stelle finden wir diesen Glauben Dan. 12 2f., wo die Auferstehung besonders ausgezeichneter Frommer und besonders verruchter Frevler erwartet wird; man behauptet wohl, dass der Auferstehungsglaube demnach ein Produkt der makkabäischen Zeit sei; man habe sich in dieser furchtbaren Krisis, wo soviele Märtyrer umgekommen waren, mit der Hoffnung getröstet, dass sie auch noch nach dem Tode belohnt werden müssten, und diese Lehre sei später verallgemeinert worden[1]). Aber auch das ist eine oberflächliche Ableitung dieses Glaubens. Ein Glaube von so unermesslicher Lebenskraft entsteht nicht durch eine vorübergehende geschichtliche Situation, sondern muss viel tiefere Wurzeln haben. Und diese Lehre von der Auferstehung von den Toten ist eines der grössten Dinge, die es überhaupt in der Geschichte der Religion gibt. Mit dem Aufkommen dieses Dogmas hat sich eine starke Veränderung in den Tiefen des religiösen Gemütes vollzogen; die ganze Welt liegt von nun an in anderem Lichte da. Die alte Religion Israels hatte mit beiden Füssen fest auf dieser Erde gestanden; was sie von ihrem Gott begehrte, das waren zu allererst Güter dieser Welt; die neue Zeit aber lernte es immer mehr, die Güter dieser Welt gering zu schätzen und sich nach Überirdischem zu strecken. Die Kehrseite des Glaubens an jene Welt ist eine stark pessimistische Beurteilung der Gegenwart. Als man an diesem Leben zu verzweifeln begann, hat sich die Religion mit all ihrer Wucht auf jenes geworfen. Der Auferstehungsglaube ist aus der Sehnsucht der Seele geboren, die sich mit dem gemeinen Geschick des Todes nicht zufrieden geben kann, sondern sich aus dieser Welt der Schwachheit und Vergänglichkeit nach neuem seligem, unvergänglichen Leben

1) Vgl. z. B. Volz, Jüdische Eschatologie S. 129: »Was zunächst nur von einer Auswahl gilt, wird, wie häufig in der Religionsgeschichte, in der Folge auf alle übertragen, und was zunächst in der Hitze der Zeit sehnsüchtiger Wunsch war, wird zum kühlen Dogma«. Aber die Lehre von der allgemeinen Auferstehung ist »kein kühles Dogma«!

sehnt. Wo dieser Glaube in die Religion bestimmend eintritt, ist also die Religion selbst eine andere geworden: der Tag, auf den sich nunmehr alle religiöse Betrachtung bezieht, das ist der Tag, da die Seele — im Tode oder im jüngsten Gericht — vor ihren Richter tritt; die grosse Frage, die an jeden einzelnen ergeht, ist die: wirst du zu denen gehören, die dann, gerechtfertigt, die Seligkeit ererben, oder wirst du verdammt werden? Welche mächtige Bedeutung dieser Glaube für die praktische Religion hat, kann man schon aus IV. Esra, aber im vollsten Maasse erst aus Paulus oder aus dem Evangelium lernen. Diese Bedeutung der Auferstehungslehre ist so gross, das man danach die ganze jüdisch-christliche Religionsgeschichte in zwei Epochen teilen kann: bis dahin die volkstümliche Religion mit ihren natürlichen Gütern, von nun an die Religion der »geistlichen« Güter, die nicht von dieser Welt sind. Ein Glaube von dieser unvergleichlichen Bedeutung entsteht nicht aus der Lektüre von Bibelstellen, sondern er muss viel tiefere, gewaltigere Ursachen haben. Wie ist nun dieser Glaube ins Judentum gekommen? Sicherlich war das Judentum durch seinen Individualismus und durch den zunehmenden Pessimismus dafür vorbereitet: wenn es das nicht gewesen wäre, hätte es ihn nicht so gierig verschlungen. Aber erzeugt hat es ihn nicht; wir sehen ihn im Judentum nicht entstehen, sondern er ist mit einem Male da, und er kommt zusammen mit einer neuen Kosmologie, mit den Vorstellungen von einem überirdischen Paradiese und vom Feuerschlunde der Hölle. Ganz deutlich ist aus diesen begleitenden Vorstellungen, dass er aus dem Orient stammt. Im damaligen Orient muss der Glaube an die Auferstehung geherrscht haben. Dies Postulat, das allein aus der Betrachtung des Judentums geschöpft ist, wird vollauf durch das bestätigt, was wir über die gleichzeitigen Religionen des Orients wissen: es ist uns bekannt, dass der Glaube an die Auferstehung und ein seliges Leben nach dem Tode in einer Reihe orientalischer Religionen längst vorhanden gewesen ist, so besonders in der ägyptischen und parsischen [1]). Auch in den griechischen Mysterien hat der Glaube

1) Das Material bei Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 643 Anm. 3, bei Böklen, Verwandtschaft der

an eine Vergeltung nach dem Tode seine Stelle gehabt. In der altorientalischen Gnosis muss die Lehre von der Auferstehung die zentrale Stelle eingenommen haben. Der parsischen und der jüdischen Religion gemeinsam ist besonders, dass der Glaube an die Totenauferstehung und das allgemeine Gericht sich mit dem Gedanken an den Weltuntergang verbindet [1]). Wunderbar ist also nicht, dass schliesslich auch das Judentum diesem Glauben anheimgefallen ist, sondern wunderbar ist, dass es sich vorher solange dagegen verschlossen hatte. Ja, wir dürfen mehr sagen: die im Judentum und im N.T. sehr häufige Vergleichung des verklärten Leibes der Seligen mit den Sternen, mit dem Lichtleibe der Engel, zeigt uns, dass diese Lehre dem Judentum von einer Religion dargeboten worden ist, wo es das Ideal der Gläubigen war, der Vergänglichkeit der Erde entrückt und den ewigstrahlenden, göttlichen Gestirnen gleich zu werden, von einer Religion also, die von dem babylonischen Glauben an die Astralgötter erfüllt war [2]).

Überblicken wir den ganzen, fast unübersehbaren Umkreis des reichen Materials, das damals vom Judentum übernommen worden ist, so dürfen wir ohne Übertreibung sagen, dass das Judentum gewisser Richtungen geradezu eine synkretistische Religion genannt werden muss. Besonders haben sich in der überaus ausgeprägten Engellehre polytheistische oder auch dualistische Stimmungen dem Monotheismus untergeschoben, die dieses Judentum aufs stärkste von der klassischen Religion der Propheten und Psalmen unterscheiden. Nun müssen wir uns vorstellen, dass die verschiedenen Schichten des Volkes zu diesem ganzen neuen Stoff sehr verschieden gestanden haben. Die Sadduzäer, die, wie es heisst, nicht an Engel glauben und

jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 117 und bei Volz, Jüdische Eschatologie S. 360 ff.

1) Dagegen lässt sich in der altbabylonischen Religion selbst, trotz der gegenteiligen Behauptung, die mehrfach neuerdings ausgesprochen worden ist, ein eigentlicher Auferstehungsglaube nicht nachweisen, vgl. Zimmern, in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 638 ff.

2) Bousset, Judentum S. 480. — Das parsische Material stellt zusammen Böklen, Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 102 ff.

die Totenauferstehung leugnen, haben eine ablehnende Haltung eingenommen; voll davon sind die Apokalypsen; der Pharisäismus nimmt eine Mittelstellung ein. Einige Ideen aber, wie der Auferstehungsglaube, werden Gemeingut auch des nicht theologisch gebildeten Volkes. Schliesslich hat es noch andere Kreise im Judentum gegeben — das wird im folgenden gezeigt werden —, die für diesen fremden Einfluss noch bei weitem offener als selbst die Apokalypsen gewesen sind; diese Kreise kommen in den uns erhaltenen Schriften des Judentums nicht zu Worte, aber sie beweisen uns indirekt ihre Existenz durch ihre Fortwirkung im Urchristentum. So zeigt also das Zeitalter Jesu ein wunderbares Bild: von zwei Seiten her wird das Judentum aufs stärkste beeinflusst, in der westlichen Diaspora besonders vom Hellenismus, in Palästina und der östlichen Diaspora vorwiegend vom Orient.

Anderseits ist das Judentum — und dies ist wohl zu bemerken — trotz allen fremden Einflusses mehr oder weniger »Judentum« geblieben; es hat seine Geschichte nicht vergessen; seine heiligen Bücher, die zu allermeist aus der Zeit vor dem Synkretismus stammten, haben beständig mächtig gewirkt; in gewissen und gerade in zentralen Stücken hat es seine Eigenart bewahrt und grosse Kraft entwickelt, das Fremde mit dem Eigenen zu verschmelzen. Es würde ein sehr grosser Fehler sein, wenn man dies spezifisch-»Jüdische« im Spätjudentum übersehen wollte. Jüdisch ist vor allem der Monotheismus, der durch alle polytheistische oder dualistische Beeinflussung immer wieder mit grosser Kraft hindurchbricht, ferner das hochgespannte patriotische Interesse an Israels Ergehen, das es verhindert, dass die universalistischen Zukunftserwartungen rein ausgebildet werden, und die zentrale Stellung des Gesetzes in der Praxis der Religion.

Es ist im vorhergehenden versucht worden, ein Bild des synkretistischen Judentums im Zeitalter Jesu zu entwerfen. Diese Schilderung musste verhältnismässig ausführlich gegeben werden, weil sonst die folgenden Behauptungen in der Luft schweben würden. Unsere These ist für das Folgende, dass das Christentum, aus dem synkretistischen Judentum geboren, starke synkretistische Züge aufweist. Das Urchristentum gleicht einem Strome, der aus zwei grossen Quellflüssen zusammengeflossen ist: der eine ist spezifisch isra-

elitisch, er entspringt im A.T., der andere aber fliesst durch das Judentum hindurch von fremden orientalischen Religionen her. Hierzu kommt dann im Abendlande noch der griechische Faktor. Es sei ausdrücklich betont, dass hierbei »Evangelium« und »Christentum« stark unterschieden werden, und dass im folgenden zunächst nur vom »Christentum«, d. h. der Religion der ersten christlichen Gemeinde, nicht vom »Evangelium«, d. h. der Verkündigung Jesu, wie wir sie vorwiegend aus den Synoptikern erschliessen, geredet werden soll.

Ferner beachte man, dass diejenige Religion oder religiöse Bewegung, die von der Makkabäerzeit an das Judentum beeinflusst hat, und von der Elemente nun im Christentum aufs neue ans Licht der Geschichte treten, nicht mit Namen genannt worden ist. Sicherlich wird man nicht irre gehen, wenn man annimmt, dass es dieselbe Religion ist, die sich später im Gnostizismus und Mandaismus ausgewirkt hat; und ebensowenig wird es ein Zufall sein, dass die parsische Religion damit in so auffälliger Weise zusammentrifft. Wir werden annehmen können, dass diese grosse neuorientalische Religion auch ihrerseits eine synkretistische Bildung ist, zusammengewachsen auf babylonischem und mesopotamischem Boden aus vorwiegend parsischen und babylonischen Bestandteilen [1]). Aber so lange diese orientalischen Zusammenhänge so wenig geklärt sind, würde der Neutestamentler sein eigenes Interesse verkennen, wenn er das Hauptgewicht seiner Forschung auf die Frage legte, aus welcher orientalischen Religion gewisse neutestamentliche Stücke herrühren. So soll es auch hier im folgenden bis auf wenige Ausnahmen vermieden werden, die Geschichte der orientalischen Religion, die auf das Judentum eingewirkt hat, weiter zurück zu verfolgen und darin etwa babylonische, parsische, ägyptische Elemente zu unterscheiden, es sei denn, dass sich ihre nahe Verwandtschaft mit jüdisch-christlichen Stücken geradezu aufdrängt. Denn für den Erforscher des Judentums und besonders für den Neutestamentler kommt es in diesem Zusammenhang in erster Linie darauf an, dass er gewisse Elemente der jüdischen und christlichen Religion als übernommen anerkenne und die ursprüngliche Art dieses Fremden feststelle. Dies aber ist

1) Vgl. oben S. 20f. und 23f.

allein aus den dem Bibelforscher vorliegenden Quellen des A.T., des Judentums und des N.T. sehr wohl möglich.

Der Weg, den ich den Leser bitte, im folgenden mit mir zu gehen, ist demnach dieser: wir kommen — so setzen wir voraus — vom A.T. her durch das Judentum ins N.T. Wir haben bereits im Judentum manches Neue gesehen, was sich nicht im A.T. findet und darin auch keineswegs vorbereitet ist. Nun gelangen wir ans N.T.. Wir erstaunen, dort eine Fülle von neuem Stoff zu bemerken, der uns ganz sonderbar anmutet. Alttestamentlich ist er nicht, ja er widerspricht in entscheidenden Punkten tiefsten religiösen Stimmungen des A.T., der Religion der Propheten und Psalmisten. An manchen Indizien erkennen wir, dass er keineswegs von den grossen Personen herrührt, die die urchristliche Religion geschaffen haben, — handelt es sich doch dabei vielfach um solche Dinge, die durchaus nicht mit dem Anspruch besonderer Originalität auftreten, um religiöse Bildersprache, um den Sprachgebrauch u. s. w. — wenn er auch natürlich durch ihren Geist hindurchgegangen und umgeprägt worden ist. Woher kann sich nun dieser Stoff erklären? Das erkennen wir, wenn wir seine Art beobachten. Charakteristisch für die alttestamentliche Religion in ihrer klassischen Ausprägung ist der Monotheismus und die Scheu vor dem Mythischen; im Gegensatze dazu ist das deutlichste Kennzeichen des nicht-ursprünglich-Jüdischen die Neigung zu polytheistischen Vorstellungen, zum Mythischen. Wer solche Untersuchungen machen will, der muss also vor allem eine deutliche Vorstellung von der Art des Mythischen haben; er muss seine Anschauungskraft durch Betrachtung orientalischer mythischer Traditionen erzogen haben; besonders lehrreich sind hier die babylonischen Urmythen oder die späteren gnostischen Mythen der Mandäer. Dann wird er imstande sein, nach einer sorgfältigen Betrachtung der Stoffe auch im N.T. zu erkennen, wie weit sie mythische Art an sich tragen. Man muss also hier den Mut haben, sich dem Eindruck der Dinge selbst zu überlassen, und versuchen, ihnen mit feinem Ohr ihre innerste Art abzulauschen. — Auf solche negative und positive Indizien gestützt, wird man es wagen dürfen, gewisse Elemente als unisraelitisch zu bezeichnen. Dann mag die weitere Frage erlaubt sein, woher diese Vorstellungen im letzten

Grunde stammen mögen. Natürlich wird dieser Weg im folgenden nicht für jede Einzelheit innegehalten werden, sondern manchmal mag ein etwas abgekürztes Verfahren gestattet sein. Wir argumentieren also zunächst aus dem Eindruck, den der jüdisch-christliche Stoff selber macht, und bringen eine Vergleichung mit fremden Religionen, worauf gewöhnlich die Beweisführung ganz oder wenigstens zum grossen Teil aufgebaut wird, höchstens zum Schluss. Die so beschriebene Methode, die übrigens schon immer neben der anderen, wenn auch nur als Hülfslinie angewandt worden ist, hat ihre besondere Vorzüge. Denn, wenn wir so das Material, mit dem wir arbeiten, zunächst beschränken, haben wir den Vorteil, dass wir mit einem Stoffe arbeiten, der uns Bibelforschern zugänglich und deutlich ist, und auf Grund dessen wir zuverlässige Schlüsse ziehen können. Zugleich entgehen wir so der Gefahr, der die religionsgeschichtliche Forschung, wenn sie allzu vorsichtig sein und sich nur auf das in den Quellen Bezeugte stützen will, gar leicht verfällt, nämlich, dass sie vom Zufall abhängig wird, der es neckisch gefügt hat, dass das eine bezeugt vorliegt, das andere aber und vielleicht wichtigere in den Quellen nicht vorkommt. Natürlich soll nicht behauptet werden, dass der oben beschriebene Weg des Rückschlusses der allein richtige ist, aber wohl, dass es sehr nützlich ist, ihn zuweilen neben dem andern zu beschreiten.

Wir beginnen mit der Ap. Joh., obwohl diese Schrift innerhalb des ganzen N.T. nur eine Seitenlinie darstellt, und innerhalb der Ap. Joh. mit einzelnen Elementen des apokalyptischen Stoffes, obwohl diese dem christlichen Apokalyptiker an der Peripherie seiner Religion liegen. Es sei also ausdrücklich betont, dass es sich hier zunächst um Stoffe handelt, die von der lebendigen Religion mehr oder weniger weit abstehen. Es scheint aber trotzdem notwendig, hiermit den Anfang zu machen, weil wir imstande sind, hier besonders deutlich zu sehen. Wer an diesem Punkte nicht überzeugt wird, für den ist alles Folgende sicherlich nicht beweiskräftig. Über einige der Punkte, die im folgenden behandelt werden sollen, hat der Verfasser bereits in seinem Werke »Schöpfung und Chaos« gehandelt. Er darf den gegenwärtigen Aufsatz als eine Fortsetzung jenes Werkes betrachten. Die bereits behandelten Punkte sollen hier

kurz wiederholt werden; sie ganz zu übergehen, schien nicht tunlich, weil der Verfasser seine dort vorgetragenen Behauptungen nicht als allgemein bekannt voraussetzen darf, und weil sich so eine Gelegenheit ergibt, wenn auch in aller Kürze, auf die inzwischen, namentlich von Wellhausen geäusserten Bedenken, einzugehen. Fortgesetzt worden sind diese Forschungen über die Ap. Joh. besonders in dem trefflichen Kommentar von Bousset und von H. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« 3. Aufl.

Es sei auch hier erlaubt, die Kardinalüberzeugung über die Ap. Joh. in Thesenform auszusprechen. Die Ap. Joh. zerfällt nach Form und Inhalt in zwei Teile: die Briefe und die eigentliche Apokalypse von Kap. 4 an. Die Briefe sind christlicher Art; die eigentliche Apokalypse enthält nur geringe Stücke von spezifisch christlichem Charakter. Ihrem Hauptgrundstock nach ist das Buch also zunächst ein Erzeugnis jüdischen Geistes. Diese Behauptung darf aber mit der literarkritischen These E. Vischers, dass die Ap. Joh. eine jüdische Schrift sei, die ein Redaktor christlich bearbeitet habe, nicht verwechselt werden. Vielmehr soll an dieser Stelle nur behauptet werden, dass die Stoffe des Buches, so wie sie vorliegen, im wesentlichen jüdischer Prägung sind, ohne dass über das literarische Problem etwas ausgesagt werden soll. Nun die These, auf die es im Zusammenhang dieses Aufsatzes ankommt: die Stoffmassen der Ap. Joh. sind an entscheidenden Stellen nicht jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs. Zwar sind sie — dies sei ausdrücklich betont — durch jüdischen Geist hindurchgegangen, aber sie sind letztlich nur zu verstehen, wenn man ihre fremde Herkunft annimmt. Jüdischer Einfluss in der Apokalypse soll also nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr behauptet, und fremder Ursprung soll nicht etwa für alle Stoffe, sondern nur für gewisse, aber sehr bedeutsame angenommen werden; dass andere Teile der Apokalypse Nachahmungen und Weiterausspinnungen prophetischer Stücke sind, wird dabei durchaus nicht geleugnet. Ebensowenig, dass einzelnes, aber im Verhältnis zum ganzen Buche nicht sehr vieles zeitgeschichtlich zu erklären ist[1]). Aus diesem ganzen Komplex von Be-

1) Ich denke, im obigen so deutlich geredet zu haben, dass ich

hauptungen soll im folgenden nur die eine unter Beweis gestellt werden, dass einige Stücke der Apokalypse fremder Herkunft sind.

Solche Stücke treten besonders in der Schilderung des Himmels Kap. 4 auf. Da sind zunächst sieben Fackeln[1]), die vor Gottes Thron brennen, das sind — so heisst es — die sieben Geister Gottes. Diese sieben Geister sind offenbar dieselben wie die sieben Engel, die vor Gott stehen 8_2, die nach Tobit 12_{15} allein Zutritt zu der Herrlichkeit des Höchsten haben, die sieben Erzengel. Wie hoch jüdisch-christliche Tradition diese Wesen gewürdigt hat, zeigt, dass sie nach 1_4 noch vor Christus genannt werden. Das hohe Alter der Vorstellung von diesen Sieben lehrt Ez. 9, wo sie zum ersten Male auftreten[2]). Diese Geister werden in mancherlei Symbolen dargestellt: Kap. 4 sind es sieben Fackeln, 1_{12} sieben Leuchter, zwischen denen Christus erscheint; 1_{16} hat er sieben Sterne in seiner Hand;[3]) 5_6 hat das Lamm sieben Augen. Verwandt ist offenbar der siebenarmige Leuchter, der Ex. 25 beschrieben wird, und der etwas anders gestaltete,

---

von nun an in diesen Dingen vor Misverständnissen geschützt bin. Auch in »Schöpfung und Chaos« habe ich dieselbe Position vertreten, war aber merkwürdiger Weise von Lesern, die dies Buch nicht allzugenau gelesen haben mögen, dahin misverstanden worden, als wolle ich jede zeitgeschichtliche Erklärung leugnen, obwohl ich doch selbst in »Schöpfung und Chaos« eine ganze Reihe zeitgeschichtlicher Deutungen vorgetragen habe; vgl. meinen Aufsatz »Aus Wellhausens neuesten apokalyptischen Forschungen« in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie Bd. XLII S. 594 ff.

1) Literatur: »Schöpfung und Chaos« S. 294 ff.; Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 214 ff.; Religion des Judentums S. 319; Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 624 ff.

2) Vgl. meinen Aufsatz über den »Schreiberengel Nabû« im Archiv für Religionswissenschaft I S. 294 ff.

3) Interessant ist die Parallele in der von A. Dieterich herausgegebenen Mithrasliturgie, wonach Mithras in der rechten Hand »eines Rindes goldene Schulter« hält, die als das (aus sieben Sternen bestehende) Gestirn des (kleinen) Bären gedeutet wird vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 15. 72 ff. Möglich wäre demnach, dass die sieben Sterne, die Christus in der Hand hat, als die Sterne des kleinen Bären zu deuten sind; das würde ursprünglich bedeuten, dass Christus »poli rector« ist.

den Sacharia 4 im Gesichte schaut: Sacharia erklärt die Lampen dieses Leuchters als die Augen Jahves, die die ganze Welt durchstreifen. — Die Frage ist, wie diese ganze Gruppe von zusammengehörigen Vorstellungen und speziell dasjenige, was davon in der Ap. Joh. vorkommt, zu begreifen sei. Wie kommt es, dass das Judentum und auch die Ap. Joh. an sieben höchste göttliche Wesen glaubt, die bald als Fackeln, bald als Leuchten, bald als die Augen Gottes oder Christi, bald als Sterne vorgestellt werden können? — Die Engellehre der Juden — dies ist der allgemeine Grundsatz, nach dem wir entscheiden — ist herabgedrückter Polytheismus. Die Engel der Völker, der Flüsse, der Länder, des Schnees, Hagels, Meeres, der Luft, des Todes u. s. w. gehen auf Götter zurück, die über Völker, Flüsse, Länder u. s. w. gebieten. Hier werden — so darf man denken — die Forscher am ehesten geneigt sein, fremden Einfluss anzunehmen. Demnach ist zu vermuten, dass den sieben Engeln der Juden sieben Götter der Heiden entsprechen. Da die sieben Engel die höchsten unter den Engeln sind, muss es auch im Heidentum sieben besonders ausgezeichnete Götter gegeben haben. Die Darstellung dieser Sieben als Leuchten, Fackeln, Augen und Sterne geht offenbar auf dieselbe Vorstellung zurück: Sterne werden als Augen der Gottheit aufgefasst, und im Kultus als Fackeln oder Leuchten dargestellt. Diese Sieben müssen also ursprünglich Sternwesen gewesen sein. Wir schliessen demnach, dass es im Orient sieben besonders hervorragende Götter gegeben hat, die über Sterne gebieten. Eine Reihe von Spuren führen ferner darauf, dass diese sieben Sterne die Planeten[1]) sind; so besonders Slav. Henoch 27₃ (vgl. 30₃), wonach »die sieben Sterne« Name der sieben Planeten gewesen ist. Dieser Schluss wird durch das, was wir zuverlässig wissen, aufs vollkommenste bestätigt. In der seit unvordenklicher Zeit im Orient herrschenden Weltkultur der Babylonier nehmen die sieben Götter der Planeten eine besondere Stellung ein; und von diesem Glauben war, wie wir wissen, damals der ganze Orient voll; wir finden ihn wieder bei den Persern, Orphikern, Gnostikern, Mandäern, Zabiern; Philo kennt eine Siebeneinig-

1) Die sieben »Planeten« (in diesem Zusammenhang) sind Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten.

keit Gottes[1]); auf Mithrasaltären sieht man sieben flammende Altäre abgebildet, die offenbar mit den sieben Planeten zusammenhängen[2]). Mit der babylonischen Kultur ist also dieser Glaube durch die ganze Welt gegangen und hat Israel und das Judentum zu verschiedenen Zeiten beeinflusst. Möglicherweise hat auch die parsische Lehre von den sieben Ameshaspenta, die ihrerseits wahrscheinlich wieder von den sieben Göttern der Babylonier herkommt, mit eingewirkt. Das Judentum hat diese Götter im Interesse des Monotheismus zu Engeln oder Geistern herabgedrückt und sie so für die Religion unschädlich gemacht. Daher stammt also der Glaube an die sieben Geister in der Apokalypse und an die sieben Erzengel in der Synagoge und in der christlichen Kirche. Welchen starken Eindruck aber diese Sieben auf die Menschheit gemacht haben, kann man daraus erkennen, dass sie von allen Engelgestalten, die es je gegeben hat, die einzigen sind, die noch auf uns Moderne gekommen sind.

Ferner die 24 Presbyter[3]). Sie sitzen rings um den göttlichen Thron auf Thronen in weissen königlichen Gewändern und haben güldene Kronen auf den Häuptern; ihre Zahl ist 24. Man hat diese Gestalten früher als die zwölf Apostel samt den zwölf Patriarchen oder als das durch den Zutritt der Heidenchristen verdoppelte Zwölfstämmevolk oder als die Vertreter der 24 Priesterklassen gedeutet: alles höchst willkürlich; denn nach dem Zusammenhang handelt es sich hier nicht um Menschen, sondern um Engel und zwar um höchste Engel. Dass auch unter diesen einige den Titel πρεσβύτεροι führen, geht aus Slav. Hen. 41 hervor[4]). Nach der Beschreibung und nach ihrem Namen stellen diese 24 den himmlischen Divan dar: es sind Könige der Welt, auf Thronen und mit Kronen geschmückt: Gott ist der »König der Könige«, dessen Ratsleute selber Könige sind. — Woher kommt diese Vorstellung ins

1) Bousset, Religion des Judentums S. 346.

2) Cumont, Textes & monuments figurés rel. aux mystères de Mithra I S. 115. II S. 232. 253. 311 u. a.

3) Literatur: »Schöpfung und Chaos« S. 302ff.; Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 289ff.; Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 458. 633.

4) Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 291.

Judentum? Wir werden wieder zunächst vermuten, dass es sich hier ursprünglich um Götter und zwar um mitratende Götter handelt; dass solche Wesen vor dem höchsten Gott auf Thronen sitzen, erklärt sich aus den Verhältnissen des Weltreiches, wo der höchste König über viele Unterkönige gebietet. Und wirklich ist uns eine Analogie bei den Babyloniern bezeugt[1]), die gewisse 24 Sterngötter kennen, die sie Richter des Weltalls nennen. Verwandt sind vielleicht auch die 24 Yazata der Perser[2]). Das Judentum, das diese Gestalten übernahm, hat auch sie aus Göttern in Engel verwandelt, und wiederum sind diese Figuren so aus dem Zentrum der Religion in die Peripherie, aus der Religion selbst in die religiöse Phantasie gedrängt worden. Sie sind dem Judentum und Christentum nur noch »Arabesken«, wenngleich der Apokalyptiker anderseits doch auch wieder Wert darauf legt, dass er diese ehrwürdigsten Gestalten des himmlischen Reiches kennt. Dass er selber den eigentlichen Sinn dieser Gestalten nicht mehr recht verstanden hat, zeigt sich daran, dass er ihnen gelegentlich die Funktion als Priester gibt (5 sf.), während sie ja ursprünglich Könige, Senatoren des Höchsten sind.

Komplizierter ist die Deutung der wunderbaren vier Wesen desselben Kapitels. Gegenwärtig erklärt man dies Gesicht gewöhnlich so, dass der Apokalyptiker den Ezechiel nachgeahmt, Ezechiel aber es aus seiner Phantasie geschöpft habe. Das letztere ist sicherlich verkehrt: denn da der Prophet keine Deutungen hinzufügt, und da ferner das einzelne überaus schwer als Symbol zu begreifen ist, so ist anzunehmen, dass er nicht Phantasiegestalten schildere, sondern vielmehr, wie auch sonst die Propheten in ähnlichen Fällen tun, einer Tradition, an die er glaubte, gefolgt sei. Was nun den Apokalyptiker betrifft, so ist zwar selbstverständlich, dass er bei der Schilderung dieser Wesen

1) Bei Diodorus Siculus Bibl. hist. II 31. Besonders bemerkenswert ist auch, worauf mich H. Zimmern aufmerksam macht, dass diese Sterne oder Sternbilder nach Diodor im Kreise um den Polarstern gruppiert sind, wie die 24 Presbyter im Kreise um den Thron Gottes; denn die 24 Sternbilder, von denen 12 auf der Nordhälfte, 12 auf der Südhälfte des Himmels stehen, sind natürlich 24 Abteilungen des Tierkreises.

2) Plutarch de Iside et Osiride 47.

Ezechiels berühmtes Kerubengesicht gekannt und auch einige Züge aus dem Saraphengesicht des Jesaias eingetragen hat[1]); aber anderseits unterscheidet sich der Apokalyptiker von Ezechiel in bestimmten Punkten: der Prophet schildert die vier Wesen in einer seltsamen Verbindung mit vier Rädern: der Thron Gottes wird von vier Wesen getragen und zugleich auf vier Rädern gefahren; der Apokalyptiker aber hat aus dieser ganzen, merkwürdig anorganischen Verbindung nur das organisch-Zusammengehörige herausgenommen, nämlich die throntragenden Wesen. Ferner haben die vier Wesen nach Ezechiel je vier Köpfe, vom Menschen, Löwen, Stier und Adler[2]), in der Apokalypse aber sind sie je ein Löwe, Stier, Mensch und Adler: hier ist doch offenbar, dass der Apokalyptiker das Einfachere, also das Ältere bewahrt hat. Auch diese Wesen sind eine Art »Engel«, also vermuten wir in ihnen ursprüngliche Dämonen oder Götter. Besonders uralt klingt, dass diese Gottwesen die Gestalt von Tieren tragen; das führt uns in die älteste Zeit des Orients, wo man sich die Götter in Tierform vorgestellt hat. — Was sind das nun für vier Wesen? Ihre Funktion ist, dass sie den göttlichen Thron tragen: das wird bei Ezechiel ausdrücklich gesagt[3]), beim Apokalyptiker steht es im Hintergrunde[4]). Der Thron aber ist eine mythologische Darstellung des Himmels[5]);

1) Die sechs Flügel und das Singen.

2) Wincklers Behauptung (Altorientalische Forschungen I S. 348), dass die Wesen nach dem ursprünglichen Text nur je ein Haupt besessen haben, ist nicht zu begründen. Aber auch, wenn sie besser begründet wäre, kommt diese Vermutung zur Erklärung des Apokalyptikers nicht in Betracht.

3) Ez. 1 22.

4) Der Apokalyptiker denkt sie wohl als liegend, mit dem Hinterleibe den Thron tragend, mit dem Vorderleibe hervorragend; darum sind sie »inmitten des Throns und rings um den Thron.«

5) Die Vorstellung vom göttlichen Thron geht im alten Israel letztlich stets auf den Himmel zurück: denn »der Himmel ist mein Thron, und die Erde meiner Füsse Schemel« (Jes. 66 1). Darum ist der Thron Gottes so ungeheuer gross (Jes. 6 1); darum ist er bei Ezechiel 1 26 anzuschauen wie ein Saphirstein; Variante ist Ex 24 10, wonach zu Gottes Füssen ein Boden ist wie aus Saphirfliesen und »wie der Himmel selbst an Klarheit«. Auf dieselbe Vorstellung geht es letztlich zurück, wenn sich vor Gottes Thron Ap. Joh. 4 6 ein gläsernes Meer wie Krystall befindet. U. s. w. Salomos goldener Thron, der sich auf

bei Ezechiel wird das ganz deutlich, denn bei ihm ruht Gottes Thron über den Tieren auf einer »Plattform«; auch diese »Plattform«[1]) aber ist ursprünglich nichts anderes als der Himmel. Die Räder und die vier Wesen sind also Dinge, die sich unter Gottes Thron, unter der Höhe des Himmels befinden. Dass es sich hier um himmlische Dinge handelt, beweist ferner, dass die Wesen und Räder bei Ezechiel funkeln und glänzen: das ist der himmlische Glanz, die »δόξα«, die für alle Himmelswesen charakteristisch ist. Ebendasselbe folgt daraus, dass die Räder mit Augen bedeckt sind: Augen sind, wie wir oben[2]) gesehen haben, die mythologische Auffassung von Sternen: die Räder sind also Sternbilder. Dazu passt auch die Zahl »Vier«, die diesen Gestalten eignet, ebenso wie die Zahl »Sieben« den »Geistern« Gottes und die Zahl »24« den »Presbytern«: solche Zahlen sind, wie wir wissen, speziell für die Göttergruppen der Babylonier charakteristisch, bei denen sie sich aus Astronomie erklären, und »Vier« ist im Orient, auch in Israel, die Zahl des Himmels: der Himmel hat vier Ecken. Darum gibt es nach jüdischer Tradition vier Hauptengel, die »Führer« der Sterne, die an den vier Himmelsgegenden stehen[3]); und vier »Angesichtsengel« befinden sich an den vier Seiten des Herrn[4]). Die jüdische Tradition spricht auch von vier Erzengeln. Die ältere israelitische Tradition kennt vier Windengel, die Jahve über die ganze Erde ausssendet, und die

---

sechs Stufen erhebt, die von je zwei Löwen bewacht werden (I Reg. 10 18ff.), ist ursprünglich gleichfalls eine Abbildung des Himmelsthrones; der höchste Gott sitzt im höchsten Himmel (Jes. 14 13f.), zu dem sechs Stufen, das sind die sechs unteren Himmel, heraufführen: man denkt sich das Reich des Königs als ein irdisches Gegenstück zum Himmelreich; daher vielleicht auch Jakobs Gesicht von den Stufen, die zum Himmel führen; vgl. Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch S. 202 (= Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft 1901 S. 352).

1) So ist רקיע nach Winckler (ebenda S. 347) zu übersetzen. Der Himmel wird ganz gewöhnlich im A.T. als רקיע bezeichnet d. h. als Plattform vorgestellt.

2) S. 41.

3) Aeth. Henoch 82 11.

4) Aeth. Henoch 40 2ff. — So ist auch Ištar auf vier Seiten von vier guten Genien umgeben, vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 456 Anm. 1.

man sich als reitende Boten[1]) oder als vier Wagenkämpfer[2]) vorstellt; die Farben ihrer Pferde sind die Farben der vier Himmelsgegenden. Der Himmel also ist es, der in diesen Schilderungen ursprünglich als Thronwagen mit vier Rädern vorgestellt wird, — solche fahrbare Götterthrone kennt der antike Orient[3]) — oder als ein Thron, der von vier Genien getragen wird, — auch diese Vorstellung ist uns aus antiken Abbildungen bezeugt[4]); beide Vorstellungen sind demnach eigentlich Varianten und bei Ezechiel anorganisch zusammengekommen. Vier Wesen also gibt es, die an den vier Ecken der Welt stehen, und auf deren Häuptern der Himmel ruht. Ähnlich ist es, wenn nach ägyptischer Anschauung die vier Säulen des Himmels nicht selten als Frauengestalten angesehen werden, die mit erhobenen Armen das Himmelsgewölbe tragen[5]). Eine analoge Vorstellung finden wir auch im Aeth. Henoch 18 3f. bezeugt: »Ich sah die vier Winde der Erde die Feste des Himmels tragen[6]); und ich sah, wie die Winde die hohe Wölbung des Himmels ausspannen; die stehen zwischen Himmel und Erde (das sind die Säulen des Himmels). Ich sah die Winde den Himmel herumdrehen und die Sonnenscheibe und alle Sterne herumschwingen«. Dass der Himmel auf Rädern geht, und dass die wunderbaren Wesen sich bewegen, ist eine sehr natürliche Vorstellung, denn der Himmel — das wusste die Antike ganz genau — bewegt sich. Ja, auch was Ezechiel im einzelnen über die merkwürdigen Bewegungen dieser Vier sagt, dass sie

---

1) Sach. 1 8ff.

2) Sach. 6.

3) Meinhold (Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, Neue Folge, Heft 4, S. 28 f.) nennt Beispiele aus parsischer und griechischer Tradition.

4) Vgl. die bekannte babylonische Abbildung vom himmlischen Thronsitz des Sonnengottes von Sippara, in Guthes Bibelwörterbuch S. 67.

5) Vgl. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. 203. — Man vergleiche auch die Schilderung der Skorpionmenschen im Babylonischen, deren oberer Teil das Firmament des Himmels, und deren Brust drunten die Unterwelt berührt (vgl. Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 127).

6) Man lese: *εἶδον τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς βαστάζοντας το στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ.*

nur nach vorne gehen, dass sich also der ganze Wagen nur nach den vier Richtungen (nach vorne, hinten, links und rechts) bewegen kann, stimmt durchaus zu den Bewegungen, die der Himmel scheinbar macht: so geht auch der Himmel in 24 Stunden von Osten nach Westen, und, wie die Antike annahm, unter der Erde zurück von Westen nach Osten; dazu kommt die Jahresbewegung von Norden nach Süden und von Süden nach Norden, wodurch die Jahreszeiten bewirkt werden. Schliesslich ist auch der merkwürdige Zug, dass bei Ezechiel die vier Wesen, wenn sie sich bewegen, mit dem Rauschen ihrer Flügel ein gewaltiges Getöse machen, aus der Art des Himmels zu erklären: das ist nichts anderes als der über alle Welt ergehende und doch von keinem gemeinen irdischen Ohr vernehmbare Schall der Himmel, von dem Ps. 19 1—5 in so geheimnisvollen Worten redet: die Musik der Sphären! — Ursprünglich sind demnach diese Vier sicherlich Sternbilder, und zwar die vier Quartal-Tierkreisbilder[1]); daher, so dürfen wir mit grosser Sicherheit annehmen, auch ihre Namen Löwe, Adler, Stier und Mensch. Wirklich befinden sich die Sternbilder Löwe, Adler, Stier und (nach babylonischer Tradition) Skorpionmensch an passenden Stellen des Himmels[2]).

1) Vgl. auch Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 631, der babylonischen Ursprung dieser kosmologischen Theorie annimmt und die Vermutung aufstellt, dass diese vier Gestalten ursprünglich die vier Winde darstellen, die man mit den vier Quartal-Tierkreisbildern kombiniert habe.

2) Nach Zimmern ebenda S. 632. — Man beachte auch, dass »der Mensch« wahrscheinlich der Name eines Sternbildes gewesen ist; es liegt nahe, darin die Erklärung für die Figur des »himmlischen Menschen«, des Menschen, der vom Himmel kommt, auf den Wolken des Himmels, zu suchen. Da es aber am babylonischen Himmel eine ganze Anzahl »Menschen« gibt, so ist nicht notwendig, dass der »himmlische Mensch« gerade mit dem »Menschen« des Kerubengesichtes identisch ist; vgl. dazu Zimmern ebenda S. 391f. — Noch dem Judentum zu Jesu Zeit war bekannt, dass sich im Wagengesicht Ezechiels ganz besondere Geheimnisse verbergen vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 349f. Bousset (ebenda S. 491 A. 3) weist auch auf die Parallele bei Dio Chrysostomus (Rede XXXVI an die Borysthener) hin, wonach die Mager geheimnisvolle Spekulationen über den Wagen des Zeus haben, »der mit vier Rennern bespannt ist, welche sich unaufhörlich in einem bestimmten Kreise herum bewegen«. Diese vier Rosse werden hier als die vier Elemente gedeutet vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 87f.

Ein anderer übernommener Stoff ist die Darstellung des himmlischen Jerusalems, das auf die Erde herabkommt [1]). Auch hier würde man alle Einzelheiten nicht mit der Annahme erklären können, dass der Verfasser Prophetenstellen aufgenommen und weitergeführt habe; vielmehr muss er daneben auch selbständige Traditionen gekannt haben. Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem ist ihrer Art nach mythologisch. Denn auf die Frage, wie man zu dem Glauben, dass im Himmel ein anderes, besseres Jerusalem existiere, gekommen sein könne, gibt es nur die Antwort: weil die Heiden schon behaupteten, dass im Himmel eine Götterstadt sei. Diese Vorstellung von der Himmelstadt aber ist nichts anderes als eine mythologische Auffassung des Himmels selbst [2]). Der ganze Hergang ist demnach dieser: ursprünglich hat man sich den Himmel selber als eine Stadt der Götter vorgestellt; dann hat man von einer verborgenen Stadt der Götter im Himmel geredet [3]). Das Judentum, das diesen Glauben übernahm, hat diese göttliche Stadt »Jerusalem« benannt. Dass diese, so sollte man denken, eigentlich selbstverständliche Erklärung richtig ist, zeigen eine Reihe von Attributen, die das himmlische Jerusalem bekommt: die Stadt strahlt von Licht und Glanz, von Perlen und Edelsteinen: Licht und Glanz sind gerade für den Himmel charakteristisch, die Gestirne aber werden sehr natürlich mit Edel-

1) Ap. Joh. 21 10 ff. — Die biblischen und nachbiblischen Parallelen bei Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 509 ff., Religion des Judentums S. 226 f. 272; Dalman, Worte Jesu S. 106; Volz, Jüdische Eschatologie S. 334 ff.

2) Vgl. auch Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 630.

3) Dem liegt ein religionsgeschichtliches Gesetz zu Grunde, das wir auch sonst vielfach beobachten können: alle die geheimnisvollen Dinge, die man sich später im Himmel vorstellt, sind ursprünglich der sichtbare Himmel selbst (oder am Himmel sichtbar) gewesen. So sagt die spätere Zeit, im Himmel sei Gottes Thron, der nach der älteren Zeit der Himmel selbst war; ebenso soll später im Himmel ein wunderbares Meer sein, das ursprünglich nichts anderes als der Himmel gewesen ist u. s. w. Eine ältere Epoche hatte sich in diesen Vorstellungen des Wesen des Himmels gedeutet; eine spätere hatte das vergessen, aber die Vorstellungen selbst beibehalten und auch eine Erinnerung daran bewahrt, dass sie irgend eine Beziehung zum Himmel haben, oder wenigstens, dass ihnen eine geheimnisvolle Bedeutung innewohnt.

steinen verglichen. Sie liegt auf hohem und erhabenem Berge, d. h. ursprünglich dem Himmelsberge: der Himmel wird sehr häufig als ein hoher Berg vorgestellt. Die Stadt hat zwölf Tore, je drei an jeder Himmelsrichtung; diese Tore bestehen aus Perlen, und an den Toren stehn zwölf Engel. Das Judentum redet, offenbar nach orientalischem Vorbild[1]), von zwölf Toren des Himmels, über die je eine Gottheit, im Judentum ein Engel gebietet[2]). Eine Variante ist es, wenn es heisst, dass die Stadtmauer zwölf Grundsteine hat: das sind zwölf Edelsteine, die mit Namen genannt werden; auch diese zwölf Edelsteine sind ursprünglich die zwölf Sternbilder des Tierkreises[3]). Die Stadt ist gleich lang und breit und hoch; eine merkwürdige Aussage über eine Stadt, die sich aber vollständig aus der Anschauung vom Himmel erklärt: der Himmel, wie ihn unser Auge schaut, ist gleich lang und breit und hoch. Hierzu ist Variante, dass das Allerheiligste — gleichfalls in Nachahmung des Himmels — als Kubus gestaltet war[4]). Weiter wird von der wunderbaren, goldglänzenden Gasse[5]) der Stadt gesprochen: Variante dazu ist der Strom, der mitten durch die Stadt fliesst; es ist für den Himmel charakteristisch, dass sich in seiner Mitte ein »Strom«, eine »Gasse« befindet: die Milchstrasse. Auch bei den Rabbinen und den Mandäern, wo diese Vorstellung eine grosse Bedeutung hat[6]), hören wir von einem solchen wunderbaren Strome, der vom Throne Gottes ausgeht; dass er die Milchstrasse ist, ist für die Mandäer schon von Brandt[7]), für die Rabbinen neuerdings von

1) Tore des Himmels kennt auch die babylonische Weltanschauung vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften nnd das Alte Testament«[3] S. 619.

2) Aeth. Henoch 75 4 ff. 72 2 ff. vgl. 82. — Die himmlischen Türhüter spielen im Gnostizismus eine Rolle. Darnach ist auch das Bild Matth. 16 19 von den «Schlüsseln des Himmelsreiches« zu verstehen.

3) Auch die babylonische Tradition zählt zwölf Edelsteine, wie sie sieben Metalle nennt; wie diese sieben Metalle mit den sieben Planeten zusammenhängen, so die zwölf Edelsteine mit den zwölf Tierkreisgestirnen vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 628 A. 1. S. 630.

4) I Reg. 6 20.

5) In den orientalischen Städten gibt es herrlich geschmückte Hauptstrassen, so den Königsweg von Ninive und die grosse Prozessionsstrasse von Babel.

6) Vgl. Brandt, Mandäische Religion S. 72 u. a.

7) Mandäische Religion, S. 186.

Bousset[1]) behauptet worden[2]). Ganz deutlich beschreibt der slavische Henoch Kap. 8 die Milchstrasse als den himmlischen Strom, der aus zwei Quellen herkommt und sich — man vergleiche die Sternkarte — in vier Arme teilt. Von diesem Strom, der sich vom Throne Gottes her ergiesst, wird auch schon bei den Propheten gesprochen[3]). Auch die Vorstellung von der göttlichen Stadt liegt schon den prophetischen Schilderungen vom künftigen Jerusalem zu Grunde, wenn es hier heisst, die Stadt solle auf dem höchsten Berge der Erde liegen[4]), sie werde von Gold und Edelsteinen strahlen[5]), sie werde zwölf Tore haben, je nach den Himmelsgegenden[6]), und von hier aus werde sich ein grosses Wasser ergiessen[7]). Zuweilen fliesst, auch schon in alter Zeit, die Vorstellung vom Paradiese und seinen wunderbaren Bäumen mit derjenigen von der göttlichen Stadt zusammen[8]). Wir haben hier also einen Vorstellungskomplex, der zu verschiedenen Malen in Israel eingeströmt ist. In diesen phantastischen Formen hat sich die Prophetie und danach das Judentum die »Verklärung« der über alles geliebten Heimatstadt, des Sitzes des höchsten Gottes gedacht: das ist die wahre göttliche Herrlichkeit, die Jerusalem gebührt! Während aber die ältere Zeit mehr von einer Ver-

1) Religion des Judentums S. 317 A. 1.

2) Eine interessante Parallele zu der himmlischen Gottesstadt auf hohem Berge, die schliesslich der Himmel ist, ist die griechisch-römische Anschauung vom Olymp, dem Götterberge, der auf seiner Spitze die Götterstadt mit den goldenen Wohnungen der Götter trägt. Der Olymp wird schon in alter Zeit mit dem Himmel gleichgesetzt. »Unter welchem Bilde die himmlische Götterstadt der Phantasie des Dichters vorschwebt, zeigt Ov. M. 1, 168ff. (vgl. Bergk, Jahrbb. f. kl. Philol. 1860, 411ff.): Die Milchstrasse führt zu der Königsburg des Zeus. Unmittelbar an dieser Strasse stehen rechts und links die Paläste der mächtigen und vornehmen Götter.« (Aus Roschers Lexikon der griech. und römischen Mythologie III Sp. 852, Art Olympos von Mackrodt.) Auch hier also die Vorstellung von der Hauptstrasse der himmlischen Götterstadt und ihre Gleichsetzung mit der Milchstrasse. Und auch griechich-römische Tradition redet von dem Strome, qui de caelo exoritur sub solio Jovis (Plautus, Trin. 940).

3) Vgl. Kommentar zur Genesis[2] S. 30f.; Dan. 7 10.

4) Jes. 2 2 Micha 4 1, vgl. Ez. 40 2 Sach. 14 10.

5) Jes. 54 11f. 6) Ez. 48 30ff. 7) Ez. 47 1ff.

8) Vgl. Kommentar zur Genesis[2] S. 30f.

herrlichung des irdischen Jerusalems redet, während sie nur einzelne Züge aus dem himmlischen Bilde übernimmt und auch diese ins Irdische transponiert, hat das spätere Judentum die Vorstellung von der himmlischen Stadt ganz und gar übernommen; trotzdem ist beides, das verklärte irdische Jerusalem und das himmlische, das auf die Erde herabkommt, letztlich dasselbe. Und zwar ist nicht, wie man, der zufälligen Reihenfolge in unseren Quellen folgend, gewöhnlich annimmt [1]), die Vorstellung von der Verklärung des irdischen Zion das Ältere und die Vorstellung von dem himmlischen das Spätere; sondern es ist, wie immer in solchen Fällen, das Mythologische seiner Art nach das Ursprünglichere; diese ältere Vorstellung ist aber in der israelitischen Prophetie stark israelitisiert und auf die Erde gezogen, während sie in der späteren Zeit wieder neu hervorgetreten ist. Diese himmlische Stadt ist, so glaubt dann auch das älteste Christentum, die wahre Heimat der Frommen, wo sie einst Gottes Herrlichkeit schauen! In diesen Formen malt sich auch unsere Gemeinde noch die ewige Heimat aus, wenngleich sie weiss, was der Apokalyptik eben nicht so deutlich war, dass dies alles nur schwache Bilder für die geistige Wahrheit sind; und so singen wir mit jenen Alten:

»Von zwölf Perlen sind die Tore
An deiner Stadt; wir stehn im Chore
Der Engel hoch um deinen Thron«.

Die Vorstellung vom oberen Jerusalem ist zugleich ein deutliches Beispiel dafür, wie es zu der Behauptung, dass gewisse Personen oder Dinge im Himmel praeexistieren, gekommen ist. Diese Behauptung ist nicht etwa, wie man gewöhnlich annimmt, dadurch entstanden, dass man, um Holtzmanns [2]) Ausdruck zu gebrauchen, vermittels einer merkwürdigen, »gleichsam rhetorischen Manipulation« das letzte Ziel als erste Ursache betrachtet und so das Wertvolle für praeexistent erklärt hat, sondern vielmehr dadurch, dass man gewisse mythologische Wesen oder Mächte, die ihrer Art nach Praeexistenz haben, jüdisch umgedeutet hat.

Im Vorübergehen sei auf die wunderbaren Heuschrecken und furchtbaren Reiterheere verwiesen, die bei der fünften

1) Z. B. Bousset, Religion des Judentums S. 272.
2) Neutestamentliche Theologie I S. 406.

und sechsten Posaune erscheinen [1]). Es ist klar, dass bei der Beschreibung der Heuschrecken die berühmte Joelstelle Muster gewesen ist; aber ebenso deutlich ist, dass sich daraus nicht das Ganze erklären lässt. Die Apokalypse hat vielmehr eine Reihe von Zügen, die nicht aus Joel zu verstehen sind, so besonders die Skorpionschwänze, mit denen diese Ungeheuer die Menschen stechen. Sie muss demnach eine selbständige Tradition von höllischen Skorpionen besessen haben, bei deren Ausmalung sie das Heuschreckengesicht Joels mit verwandt hat. Was für eine Tradition mag das gewesen sein? Was sind das für Wesen, die aus dem Rauch der geöffneten Hölle kommen [2]), die Skorpionschwänze und Menschengesichter haben und mit ihren Schwänzen die Menschen stechen? Was sind das für Rosse, die aus ihren Löwenmäulern Feuer, Rauch und Schwefel speien? Man braucht eine solche Frage wohl nur aufzuwerfen, um sofort allerseits die Antwort zu erhalten: das sind mythologische Wesen, Tierkompositionen, so wie sie die religiöse Phantasie des Orients sich vorgestellt hat [3]). So hat der »Drache von Babel« [4]) und das sogenannte ahrimanische Tier [5]) einen Skorpionschwanz. Bei der Schilderung des zweiten Heeres stehen zwei verschiedenartige Traditionen neben einander: nach der einen speien die Wesen Feuer, Rauch und Schwefel, sind also sehr stark »mythologisch« vorgestellt; nach der andern sind es Reiterschwadronen, die in die entsprechenden Farben, feuerrot, rauchblau und schwefelgelb, gekleidet sind; [6]) diese zweite Tradition hat also die furchtbaren Wesen menschlicher gedacht. Auch diese Doppelheit ist ein deutliches Zeichen, dass es sich hier nicht um Erdichtungen eines müssigen Kopfes, sondern um alte Traditionen handelt. Man

1) Ap. Joh. 9.

2) Die Dämonen als Ausgeburt des Totenreichs auch bei den Babyloniern, vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 459. Diese Vorstellung wird auch sonst vorkommen: Tote || Gespenster || Dämonen.

3) Vgl. auch O. Pfleiderer, Urchristentum[2] II S. 304.

4) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 504; Delitzsch, Babel und Bibel II Vortrag S. 13. Vgl. auch das Bild des babylonischen »Schützen« in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie II Sp. 1055.

5) Vgl. Zimmern ebenda S. 512. S. 508 Anm. 4.

6) Voraussetzung ist die noch heute bestehende militärische Sitte, die verschiedenen Heeresabteilungen in verschiedene Farben zu kleiden.

sieht an einem solchen Beispiel, dass das apokalyptische Judentum und Christentum von einer stark mythologisch gefärbten Eschatologie abhängig ist; die furchtbaren Schrecknisse, die diesen Juden und Christen das Blut in den Adern erstarren liessen, hatten schon vor ihnen heidnische Herzen geängstigt.

Ferner sei auf die Disposition der Plagen in der Ap. Joh. verwiesen. Diese Plagen sind regelmässig in die scharfe Disposition von je sieben Perioden eingeteilt; einige Male können wir — z. B. bei den vier apokalyptischen Reitern, die inhaltlich und formell gegenüber dem sechsten und siebenten Siegel ein Ganzes bilden, — erkennen, dass der Stoff ursprünglich nach vier Perioden eingeteilt gewesen ist. Dieser Disposition liegt also die Überzeugung zu Grunde, dass die Endzeit in vier oder sieben, oder, wie andere Apokalypsen sagen, in zwölf Perioden zerfallen werde [1]). Diese Tradition entspricht der anderen, wonach die ganze Weltzeit in so viel Zeitalter zu teilen sei [2]). Die zuletzt genannte Tradition, ursprünglich aus astronomischer Beobachtung zu erklären, findet sich nicht nur im Judentum, wo sie besonders aus Daniel 7 sowie aus der priesterlichen Schrift des Pentateuch, dem »Vier-Bundes-Buche« bekannt ist, sondern auch bei den Persern [3]) und Griechen [4]), und stammt wahrscheinlich ursprünglich aus Babylonien [5]). — So werden wir uns also nicht wundern, wenn auch im Inhalt der apokalyptischen Plagegesichte z. T. uralter orientalischer Stoff auftritt, was für die Erklärung des einzelnen nicht ganz gleichgiltig ist [6]).

---

1) Ap. Bar. 27 Aeth. Henoch 90 17.

2) Z. B. IV Esra 14 11 Ap. Bar. 53.

3) Bousset, Religion des Judentums S. 476 A. 3.

4) Vgl. Hesiods bekannte Erzählung von den vier Weltaltern.

5) Vgl. Kommentar zur Genesis[2] S. 233 ff.; Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 541 f.

6) Besonders altertümlich klingt das Gesicht von den vier Reitern, die in der Apokalyptik als Plagegeister aufgefasst sind, einst aber ganz andere Bedeutung gehabt haben müssen: dies ist für den ersten, siegreichen und bekränzten Reiter ganz deutlich, der denn auch stets eine crux interpretum gewesen ist. Diese Vier sind ursprünglich die vier Weltherren, Weltgötter, die je über eine der vier Weltperioden gebieten und sie heraufführen; also entfernt verwandt mit den vier Tieren von Dan. 7, die je ein Weltreich darstellen. Der erste Reiter

Diese apokalyptische Tradition von den auf einander folgenden Nöten der Endzeit ist mit der Erzählung von den ägyptischen Plagen verwandt; zugehörig sind ferner die prophetischen Stücke Amos 4_6 ff. und Jes. 9_7—10_4. 5_{24} ff., wozu man auch Ez. 14_{12}—$_{20}$ und die Flüche Lev. 26 vergleichen mag; auch in babylonischer Überlieferung gibt es einen ähnlichen Stoff, die Erzählung von göttlichen Heimsuchungen, deren letzte die Sintflut gewesen ist [1]). Allen diesen Traditionen, die entweder in der Urzeit oder in der Endzeit spielen, ist gemeinsam, dass eine Reihe von Plagen, scharf nach Perioden unterschieden, über die Erde kommen, dass die Menschen aber sich nicht bekehren, sondern sich immer wieder versündigen, bis endlich die letzte, furchtbarste den Trotz bricht oder die Vernichtung bringt.

Die pièce de résistance dieser ganzen Deutung der Apokalypse aus orientalisch-mythischen Elementen sind die Drachentraditionen, besonders die von der Geburt des Messias Kap. 12. Hier ist der eigentliche Punkt, wo man sehen lernen kann. Die Behauptung, dass sich in Kap. 12 mythische Elemente finden, ist bereits mehrfach ausgesprochen worden: zuerst hat Dieterich [2]) wegen der Ähnlichkeit des Stückes mit dem griechischen Mythus von Apollos Geburt auf griechischen Ursprung geschlossen. Dann habe ich versucht, den Nachweis zu bringen, dass das Stück seiner inneren Art nach mythologisch

ist deutlich ursprünglich ein Sonnengott: sein Ross ist weiss (vgl. dazu das weisse Ross des göttlichen Drachenbesiegers Ap. Joh. 19_{11}, die weissen Rosse des Mithra im Avesta vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 2 und das weisse Gewand des Helios und Mithras in der Mithrasliturgie S. 11. 15); er führt den Bogen wie Šamaš (vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 368 Anm. 5), Mithras, (vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 100) und Apollon; er trägt einen Kranz (ursprünglich den Strahlenkranz der Sonne) wie Helios und Mithras (Mithrasliturgie S. 11. 15; Cumont, Mysterien des Mithra S. 98) und ist stets siegreich: Sol invictus (vgl. Cumont. ebenda S. 5). Die zweite Figur ist ein Kriegsgott. Die dritte ist ursprünglich ein Gott des Getreides, hier in einen Engel der Teuerung verwandelt; daraus erklärt sich, dass er dem Öl und Wein nichts tun soll; das ist ein Rest von Tradition: hierüber hat er seiner Natur nach keine Macht.

1) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 552.

2) Abraxas S. 117 ff.

ist, und habe damals mit H. Zimmern zusammen die Geschichte als babylonischen Mythus deuten wollen. Bousset stimmt mit mir in dem Hauptpunkte, dass hier mythische Elemente vorhanden sind, überein, unterscheidet sich aber in manchen anderen Fragen: ob das Stück dem letzten christlichen Apokalyptiker durch eine jüdische Tradition zugekommen sei, oder ob er es auf eigene Faust übernommen habe, ob die Selbständigkeit der letzten Hände, die daran gearbeitet haben, geringer oder grösser anzuschlagen sei, u. a. Besonders hat Bousset das Verdienst, den ägyptischen Hathormythus zur Vergleichung herangezogen zu haben[1]); neuerdings verweist er zugleich auf iranische Parallelen[2]). An dieser Stelle sollen indes alle diejenigen Punkte, die den Verfasser von Bousset trennen, zurückgestellt und nur der eine fundamentale Satz behandelt werden, dass dies Kapitel auf mythische Tradition zurückgeht. Denn dies ist doch einstweilen in unserer wissenschaftlichen Behandlung des Kapitels die Hauptsache. Ob der Mythus ursprünglich babylonisch oder ägyptisch sei, ist eine sekundäre Frage; darüber mögen sich spätere Geschlechter den Kopf zerbrechen. Auch wird sich dann voraussichtlich herausstellen, dass der mythische Stoff von Ap. Joh. 12 schon in uralter Zeit international gewesen ist: finden wir ihn doch nicht nur bei Ägyptern und Griechen, sondern auch bei den Persern, wo er in der Form der Sage in der Geburtsgeschichte des Cyrus wiederkehrt[3]). Die Arbeit aber, die unsere Generation zu leisten hat, ist der Nachweis, dass er seiner Natur nach eine Göttergeschichte ist. Diesen Punkt hier noch einmal zu behandeln, erscheint nicht als überflüssig; hat doch vor kurzem noch kein Geringerer als Wellhausen[4]) eine »zeitgeschichtliche« Deutung des Kapitels nach der bisher üblichen Art gegeben und den mythischen Ursinn des Stoffes dabei ignoriert. — Ein »Drache« ist ein Geschöpf der religiösen Phantasie; er ist seiner Natur nach ein mythisches, göttliches Wesen. Erzählungen, die von Drachen handeln, sind ihrer Art nach ursprünglich heidnische Mythen. Wenn nun im alten Israel, im Judentum oder auch

1) Im Kommentar zur Ap. Joh.
2) Religion des Judentums S. 486.
3) Vgl. unten S. 69.
4) Skizzen und Vorarbeiten Heft VI S. 220ff.

in der Ap. Joh. von Drachen geredet wird, wenn von ihnen Geschichten erzählt oder als bekannt vorausgesetzt werden, so haben wir das zunächst so zu erklären, dass heidnische Drachenmythen hier eingewirkt haben. Damit ist nicht gesagt, dass jeder einzelne Zug, der von einem Drachen etwa in der Ap. Joh. erzählt wird, so zu verstehen sei; aber wohl, dass wir das Recht haben, jeden Zug daraufhin prüfend anzusehen. — Nun die Einzelheiten von Kap. 12. Es erscheint ein Weib am Himmel, deren Kleid die Sonne ist, der Mond unter ihren Füssen, ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupte. Wir fragen: was ist ein solches Weib ihrer Art nach? Wie sind die Menschen dazu gekommen, von einer solchen himmlischen Figur zu reden? Im Judentum berührt eine derartige Gestalt ganz seltsam: denn die himmlischen Figuren des Judentums, die Engel, werden fast ohne Ausnahme als Männer gedacht. Das Heidentum aber kennt auch weibliche Gottheiten. Und der Schmuck, den jenes Weib als die Insignien ihrer Würde trägt, charakterisiert sie deutlich als Himmelsgöttin: wir kennen ähnliche orientalische Abbildungen[1]). Ferner heisst es, dass dieses Weib schwanger ist und in den Schmerzen der Geburt schreit. Dass ein himmlisches Weib schwanger ist und gebären soll, widerspricht dem jüdisch-christlichen Engelglauben ganz und gar: im Himmel gibt es kein Zeugen und Gebären. Auch dies klingt ganz mythologisch. Es ist die Gestalt einer Göttermutter, wie die babylonische Damkina, die Mutter des Marduk, oder die ägyptische Hathor, die Mutter des Horus. Besonders, aber, dass dies Weib auch den Wehen unterliegt und dabei schreit, ist ganz fremdartig. Dass so herrliche Wesen, die über Sonne und Mond herrschen, auch Schmerzen haben, körperliche

1) Bei den Babyloniern heisst Damkina, die Mutter des Marduk, »die Herrin der himmlischen Tiara« (vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 360 A. 3.) Ihr Name Damkina bedeutet nach Zimmern »Weib der Tiefe« (ebenda S. 361). — Auf einem babylonischen Siegel (Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Berliner Museum XI S. 43) ist ein Gott abgebildet, dessen Oberkörper in einem Gestirn steckt, der Mond und das Siebengestirn vor ihm. — Im Ägyptischen wird Hathor abgebildet, die Sonne auf dem Haupt vgl. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. 211. — Leto trägt einen Sternenschleier vgl. Dieterich, Abraxas S. 120 A. 4.

Schmerzen, das ist eine Vorstellung, die sich nur mythologisch verstehen lässt. Ein Unbefangener also, dem man diesen Anfang der Erzählung vorlesen, und den man dann fragen würde: was ist das für eine Erzählung? würde sicherlich antworten: das ist ein Mythus! — Vor dem Weibe steht ein gewaltiger feuerroter Drache [1]) mit vielen Köpfen und Hörnern; nach dem Zusammenhang des Folgenden ist er der alte König der Welt und im Abgrund zu Hause. Vor Wut wirft er ein Drittel der Sterne des Himmels mit seinem Schweif zur Erde: so ungeheuer gross ist also sein Schweif gedacht. Er steht vor dem Weibe, um das Kind, sobald es geboren ist, zu verschlingen. Weshalb will er es verschlingen? Aus dem Zusammenhange dürfen wir es erraten: der Drache ist der König der alten Welt, jetzt soll der neue König geboren werden; der alte König aber will sein Regiment behaupten und den neuen auf die einfachste Weise beseitigen: er will ihn gleich bei seiner Geburt fressen! Was ist das für eine groteske Geschichte? Das ist eine uralte orientalische Göttergeschichte, ganz ähnlich im Tone den babylonischen und ägyptischen Mythen. — Aus dem Folgenden zwei Szenen, die besonders deutlich sind: es entsteht ein Götterkampf: der Drache will den Himmel stürmen, ein himmlisches Heer tritt ihm entgegen und besiegt ihn. Das ist eine Szene, etwa wie die im Titanenkampf. Parallelen finden sich bei den Mandäern [2]) und Manichäern [3]). — Besonders viele konkrete Züge hat die Szene von der Flucht des Weibes: das Weib fliegt mit den Flügeln des grossen Adlers über die Erde dahin; der Drache hinter ihr her; das Untier speit dem Weibe einen Strom nach, um sie hinwegzuschwemmen; die Erde aber kommt dem Weibe zu Hilfe und verschlingt den Strom. Hier ist es besonders leicht, die mythische Grundlage zu erkennen: die Elemente sind bei der Geburt des Weltenkönigs in Aufruhr: Wasser und Erde kämpfen gegeneinander um das Sonnenweib. Parallelen zu dieser Schilderung von der Flucht des Weibes in den Mythen von Apollos und Horus' Geburt. Wie dürftig und

1) Auch die rote Farbe des Drachens, die sich in der Ap. Joh. mehrfach wiederholt, gehört sicherlich mit zur Tradition; im Ägyptischen ist Typhon rot vgl. Plutarch de Iside et Osiride 22. 30, Euseb. praep. ev. III 3.

2) Brandt, Mandäische Schriften S. 128ff. 138ff. 178. 181ff. 231f.

3) Flügel, Mani S. 87.

unbefriedigend erscheint hier Wellhausens Erklärung, die Flucht des Weibes sei nichts anderes als die Flucht eines Restes aus der Katastrophe Jerusalems durch die Römer; weiter habe das Wasser und seine Beseitigung nichts zu bedeuten! Konnte aber der Apokalyptiker, wenn er nur das sagen wollte, wirklich nicht ein wenig deutlicher reden? Wozu brauchte er den phantastischen Schwulst? Man sollte denken, jeder, der sich bisher mit zeitgeschichtlichen Deutungen dieses Stoffes abgemüht hat, von denen die eine immer noch willkürlicher als die andere ist, sollte erleichtert aufatmen, wenn er eine Erklärung hört, die imstande ist, die seltsame Eigenart dieser Dinge wirklich zu verstehen; diese Erklärung aber ist: die Erzählung ist ein Mythus. Und zwar ist es, wie auch Bousset anerkennt, ursprünglich der Sonnengott, der von einer Himmelsgöttin geboren, vom Drachen des feindlichen Wassers verfolgt wird[1]). Wer aber durch alles dieses nicht überwunden ist, auf den muss doch Eindruck machen, dass es einen ägyptischen und einen griechischen Mythus gibt, die sehr deutliche Parallelen zu Ap. Joh. 12 aufweisen. Alle diese Argumente sind so durchschlagend, dass man wohl annehmen darf, in kurzem werde die Erklärung, dass das ganze Kapitel rein »zeitgeschichtlich« zu verstehen sei, unter den neutestamentlichen Exegeten verschollen sein. — Das Judentum aber hat in diese uralte Tradition seine religiösen und politischen Schmerzen und seine Sehnsucht nach einem göttlichen Erlöser eingetragen[2]).

Auch in anderen Zügen der Drachentraditionen tritt Mythisches deutlich hervor. Die zwei Lammeshörner, die das zweite Tier von Kap. 13 trägt[3]), lassen sich schlechterdings nicht als ein Zeichen seiner verführerischen Macht erklären, sondern müssen auf irgend eine alte mythische Tradition zurückgehen. Ferner der Zug, dass der Drache und die Seinen die Könige der Welt durch Frösche aufbieten[4]). Sodann die Schlussszene[5]), wo sich der Himmel auftut und ein himmlisches Reiterheer hervorstürzt, den neuen König auf weissem Rosse an der Spitze, der auf Gewand und Hüfte den Namen trägt, kraft dessen ihm

1) Kommentar zur Ap. Joh. S. 411f.

2) Die jüdische und christliche Deutung des Stücks ist ausführlich in »Schöpfung und Chaos« S. 391ff. behandelt worden.

3) Ap. Joh. 13 11. 4) Ap. Joh. 16 13. 5) Ap. Joh. 19 11ff.

die Weltherrschaft gehört. Im Kriege wird dann der Drache besiegt: wiederum also die Szene eines Götterkampfes, eine mythische Schlacht! — Nach der endgültigen Besiegung des Drachen erfolgt dann die Hochzeit des Gotthelden[1]) mit der »Braut«[2]). Auch das ist deutlich eine mythologische Vorstellung. So reden die Hellenen von der heiligen Hochzeit des Zeus mit der Hera, die Gnostiker von der Hochzeit des Soter mit der Sophia, und die alten Babylonier feiern im Frühlingsanfang am Neujahrsfeste Marduks Hochzeit mit der Sarpanîtu[3]); die Hochzeitsfeier und der Antritt der Königsherrschaft gehören auch bei Marduk zusammen; ebenso wie auch Perseus den Drachen besiegt und zugleich die befreite Andromeda gewonnen hat. Die Zusammengehörigkeit dieser verschiedenen Vorstellungen erklärt sich völlig aus ihrem ursprünglichen Sinne: im Frühlinge, wenn der Gott den alten Winterdrachen besiegt hat, tritt er seine Herrschaft an und feiert seine Hochzeit mit der neu erstandenen, befreiten Erde. Man beachte auch, dass auch der Name »Braut« für die göttliche Gemahlin in babylonischer Tradition wiederkehrt. Aja, »die Braut«, ist die Geliebte des Šamaš[4]). — Schliesslich liegt auch der Erzählung von den beiden Zeugen Kap. 11 Mythisches zu Grunde. Diese beiden Gestalten sind vom Judentum als Moses und Elias gedeutet worden, woraus sich einige der Züge erklären; andere Züge aber sind ganz allogen: das Tier, das aus dem Abgrund steigt, führt mit ihnen »Krieg« und wird sie überwinden; ihre Leichname bleiben auf den Gassen der grossen Stadt liegen; nach dreieinhalb Tagen aber kommt der Geist des Lebens in sie, und sie steigen zum Himmel in der Wolke empor, während ihre Feinde zuschauen. Bousset[5]) hat hierzu eine verwandte Tradition von Elias und Henoch verglichen, die den in Jerusalem auftretenden Antichrist entlarven und von ihm getötet werden. Bousset hat die Tradition, die in dieser Form im zweiten christlichen Jahrhundert auftritt, für die ältere gehalten und das entsprechende Stück der Ap. Joh. daraus er-

1) Ap. Joh. 19$_7$. 2) Ap. Joh. 21$_2$ 22$_{17}$.

3) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«^{3} S. 370f. 394.

4) Vgl. Zimmern, ebenda S. 368.

5) Kommentar zur Ap. Joh. S. 383f.

klären wollen. Mir scheint diese Tradition indes eine jüngere, weniger mythologische, judaisiertere Gestalt der Überlieferung zu sein. Mythologisch ist in Ap. Joh. 11 besonders »das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt«, das offenbar letztlich dieselbe Figur ist, wie der Drache von Kap. 12, der über das Wasser gebietet, und das erste Tier von Kap. 13, das aus dem Meere emporsteigt. Die jüdische Tradition hat die beiden Gestalten, die seine Gegner sind, für »Zeugen« Gottes, für Propheten erklärt. Es leuchtet aber noch eine ältere Auffassung hindurch, wonach das Tier gegen sie »Krieg führt«. Demnach sind sie ursprünglich göttliche Krieger, himmlische Recken, die gegen das Tier mit den Waffen kämpfen, so wie nachher der Christus, der junge himmlische Held, auf weissem Ross gegen das Tier loszieht. Auch hier sind also mythologische Züge, wenngleich stark verblasst, nicht zu verkennen. Der schliesslichen Besiegung des Drachen durch den jungen Sonnengott ist — so dürfen wir uns vielleicht den zu Grunde liegenden Mythus vorstellen — ein Kampf mit zwei anderen Himmelshelden vorausgegangen, in dem diese besiegt worden sind. Als Analogie denke man daran, wie im Babylonischen Anu und Nudimmut vergeblich gegen Tiâmat gezogen sind, bis Marduk auftrat und sie besiegte [1]). Und wenn es nun weiter heisst, dass die beiden »Zeugen« nach dreieinhalb Tagen auferstehen, und in der Wolke zum Himmel fahren, so möge man nicht zu früh annehmen, dass dies eine Nachahmung der Auferstehung Jesu Christi sei. Jesus Christus ist nach den neutestamentlichen Aussagen nach dreien Tagen oder am dritten Tage auferstanden; diese »Zeugen« aber nach dreieinhalb Tagen! Man möge nicht übersehen, dass Auferstehung und Himmelfahrt ihrer Art nach mythische Anschauungen sind, die in diesen ursprünglich mythischen Zusammenhang vortrefflich passen; also rechne man zum mindesten mit der Möglichkeit, dass sich hier eine uralte mythische Tradition erhalten hat.

Schliesslich kommen wir auf die Szene von Kap. 5. Zur Rechten Gottes liegt ein Buch, mit sieben Siegeln verschlossen. Den Inhalt des Buches bilden nach dem Zusammenhang die letzten Dinge, das Ende der Welt: wenn die

1) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 493.

Siegel des Buches geöffnet werden, dann geschieht das, was im Buche steht. Wird das Buch nicht geöffnet, so wird das Ende der Welt nicht kommen. Ein himmlischer Herold ruft alle Wesen der ganzen Welt auf, die Siegel des Buches zu lösen. Ein solches Buch zu öffnen, — so dürfen wir uns ausmalen — muss man wunderbare göttliche Geheimkraft haben, eingeweiht sein in die tiefsten Mysterien, versiegelt mit wunderbaren Kräften der oberen Welt. Dies Buch ist aber so wunderbar, seine Siegel sind — so dürfen wir uns vorstellen — mit so geheimnisvollen, schaurigen Charakteren bedeckt, dass keine aller Gewalten, so mächtig und furchtbar sie auch sonst sein mag, ihm gewachsen ist. Dies Buch trotzt aller Zauberei im Himmel und unter der Erde! — Man hat bisher nicht erkannt, was das eigentlich für Vorstellungen sind. Dies Buch mit den sieben Siegeln, kraft dessen das Ende kommt, das niemand zu öffnen Gewalt hat, ist ein Zauberbuch. Allerlei Zauberei spielt in den synkretistischen Religionen jener Zeit eine sehr grosse Rolle[1]); der Aberglaube einer ganzen untergehenden Welt ist hier zusammengekommen. Da hören wir viel von wirkungskräftigen, geheimnisvollen Namen, von Zaubersiegeln und Zauberringen, auf denen solche Zaubernamen oder geheime Symbole stehen — man denke an Salomonis Siegelring —, oder von Zauberformeln und Zauberbüchern. Solche Zauberbücher sind besonders in Ägypten zu Hause: ein derartiges ägyptisches Zauberbuch ist vielleicht vom Gotte Thoth selbst geschrieben; es enthält etwa eine Formel, mit der man Himmel und Erde beschwören kann; es wird von furchtbaren Mächten gehütet oder ist in der schaurigen Stille eines Grabes verborgen; nur dem kühnen Magier glückt es durch seine Zaubermacht, es zu gewinnen![2]). Hier, in Ap. Joh. 5, haben wir also ein Dokument dafür, dass solche Zaubervorstellungen auch ins Judentum und Christentum eingeströmt sind. — Die folgende Szene beschreibt nun, wie das Öffnen des Buches gelingt. In den Kreis der göttlichen Wesen tritt eine neue Gestalt; beim ersten Anruf ist sie noch nicht vorhanden gewesen. Woher sie kommt, wird nicht gesagt; das bleibt göttliches Geheimnis. Dieses Wesen empfängt das Buch

1) Vgl. die griechischen Zauberpapyri.
2) Wiedemann, Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter S. 25.

aus Gottes Hand; es hat die Macht, es zu öffnen! Da beugen sich alle Wesen vor ihm und bringen ihm Weihrauch dar; denn ihm gebührt die Anbetung. Er hat Macht mehr denn sie alle, er ist der Magier über alle Magier, durch ihn wird das Ende der Welt kommen! Was hier beschrieben wird, das ist die Inthronisation eines neuen Gottes, des Herrn über das Buch, des Herrn über das Ende. — In der Ap. Joh., wie sie gegenwärtig ist, ist diese Szene auf Jesus bezogen; aber innerlich widerstrebt sie ihm durchaus: diese Figur des grossen Magiergottes, der das Buch öffnet, diese Gestalt mit sieben Hörnern und sieben Augen ist dem historischen Jesus letztlich ganz fremd; sie kann erst nachträglich mit ihm identifiziert worden sein. Spezifisch Christliches findet sich in dem ganzen Gesicht nur einzelnes [1]); dagegen etwas mehr Stoff, der Judentum und Christentum gemeinsam ist; dahin gehört vor allem, dass der Monotheismus gewahrt bleibt oder wenigstens bleiben soll. Auch für dies Kapitel ist demnach die nächstliegende Annahme, dass sein Stoff dem christlichen Apokalyptiker durch jüdische Tradition zugekommen ist. Schon das Judentum einer gewissen Richtung muss also von einem grossen kommenden Wesen, das kraft seiner Zaubermacht im göttlichen Divan als δεύτερος θεός anerkannt wird, und das nun das Weltende bringen wird, gesprochen haben. Auch besitzen wir im IV. Esra eine Stelle [2]), die ausdrücklich gegen den Glauben polemisiert, es werde durch einen anderen als Gott selbst das Weltgericht kommen. Wir kennen ferner einige jüdische Schriften, in denen der Christus als ein Wesen des Himmels, als vor seiner Erscheinung praeexistent geschildert wird [3]). Letztlich aber lässt sich dieser Glaube an das Auftreten einer neuen Gestalt auch aus dem Judentum nicht erklären; man muss annehmen, dass solche Vorstellungen in fremden Religionen, die auf das Judentum eingewirkt haben, verbreitet

---

1) Christlich ist im Hymnus der Presbyter, dass das »geschlachtete« Lamm durch sein Blut alle Welt für Gott erworben und so ein priesterliches Reich gestiftet hat. Ob auch das Symbol des »Lammes« christlich ist, oder ob es bereits in der alten heidnischen Tradition das Symbol des Gott-Erlösers gewesen ist, ist schwerlich auszumachen.

2) IV. Esra 61ff.

3) Henoch, IV. Esra. Das Material bei Volz, Jüdische Eschatologie S. 213ff.

gewesen sind: in einer Religion, die sich den Gott, auf den sie hofft, als einen grossen Magier vorstellt, muss im Leben viel Zauberei geherrscht haben. — Demnach gewinnen wir folgendes Geschichtsbild: fremde Religionen sprachen von einem kommenden neuen Magiergott, der kraft seines Zaubers die Herrschaft über die Welt gewinnt und das Ende der Welt herbeiführt. Da erzählte man sich von einer solchen Szene der Inthronisation, durch die der neue Gott unter den alten anerkannt und zum Vezier des Höchsten ernannt wird [1]). Das synkretistische Judentum bezog diesen Glauben auf seinen »Christus«, das höchste himmlische Wesen nächst Gott. Die christliche Gemeinde aber behauptet: unser Herr Jesus, der Gekreuzigte, das ist der Christus, trotz seines schimpflichen Todes! Er ist zum Himmel emporgestiegen und hat, zur Rechten Gottes, die höchste Macht über die Erde bekommen! Er wird die Siegel des göttlichen Buches lösen und das Weltende herbeiführen! So verherrlicht die christliche Gemeinde Jesus Christus als den, der Macht hat über Himmel und Erde, indem sie auf ihn die Formen anwendet, die weit untergeordnete Religionen für ihren Gott geprägt hatten.

Wir haben bisher in der Ap. Joh. eine Fülle von Traditionen gefunden, die, wie wir geschlossen haben, im Judentum einmal bestanden haben müssen; von diesen Überlieferungen ist aber nur ein kleiner Teil in den uns erhaltenen jüdischen, speziell apokalyptischen Schriften ausdrücklich bezeugt. Es ist sehr wichtig, sich dies vor Augen zu halten: von dem ganzen, überaus mannigfaltigen Judentum zur Zeit Jesu ist uns nur ein gewisser Teil bekannt. Apokalyptische Schriften muss es, wie wir wissen [2]), sehr viele gegeben haben, während wir ja einstweilen nur wenige besitzen; und viele Traditionen sind, eben weil sie Geheimtraditionen waren, viel-

1) Dabei wird vorausgesetzt, dass der höchste Gott des Himmels selber nicht auf Erden auftritt, sondern einen Stellvertreter oder Mittler gebraucht. Das ist eine Vorstellung, die damals in den Religionen ringsumher geläufig gewesen zu sein scheint; vgl. O. Pfleiderer, Urchristentum [2] II S. 36f. — Die Szene, dass ein neues Wesen in den Kreis der alten Götter tritt und dort das Weltreich empfängt, kommt schon im babylonischen Schöpfungsepos vor.

2) IV. Esra 14[46].

leicht niemals aufgezeichnet worden. Was würden wir z. B. über die Essaeer wissen, wenn wir nicht die wenigen Notizen bei Josephus und Philo hätten! Es ist das überaus bedeutsam; denn die heutigen Forscher sind vielfach geneigt, allzurasch anzunehmen, Gedanken und Vorstellungen, die uns einstweilen in den erhaltenen jüdischen Schriften nicht bezeugt sind, seien auch nicht vorhanden gewesen. Dagegen aber ist zu sagen, dass sich das Judentum nach der Entstehung und Abstossung des Urchristentums und nach den grossen Römerschlägen ungemein vereinseitigt hat. Speziell hat es diejenigen Richtungen, aus denen das Urchristentum entsprossen war, von sich gewiesen. So kommt es, dass uns dasjenige Judentum, das im N.T., besonders in den neutestamentlichen Spekulationen wiederkehrt, zum grossen Teil verschüttet ist. Wir müssen es aus dem N.T. selbst erst wieder rekonstruieren.

Ferner ist von grosser Bedeutung, was wir bisher über die Christologie der Ap. Joh. gesehen haben. Die christlichen Kreise, die die Apokalyptik übernahmen, haben den Magiergott von Kap. 5, den Knaben, der vor dem Drachen gerettet wird, den jungen Helden, der den Drachen besiegt, mit ihrem Meister Jesus identifiziert. Wie das möglich gewesen ist, ist ganz deutlich: Jesus ist, das war die Kardinalüberzeugung, der Christus. So übertrug man auf Jesus das, was man vom Christus bereits wusste. Und so sind ganz allogene, ja die groteskesten Züge Attribute Jesu geworden. Diese Beobachtung scheint besonders bedeutsam zu sein. Denn ganz Ähnliches ist in der neutestamentlichen Spekulation geschehen. In der ganzen Christologie des N.T. ist die historische Person Jesu und ihr Eindruck nur ein Faktor neben anderen; die Hauptstücke der Christologie aber kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden. Darüber weiteres am Schluss.

Wir kommen nun zu den evangelischen Erzählungen. Die evangelische Tradition von Jesu, die aus der mündlichen Überlieferung der ältesten Gemeinde stammt, enthält im allgemeinen guten historischen Stoff; daneben aber natürlich auch mancherlei sagenhafte Ausführungen, Ausschmückungen, eingedrungene alttestamentliche Züge u. a. Nun gibt es neben

diesem historischen, z. T. sagenhaften Material eine zweite Schicht von Erzählungen, die ihrer Art nach anderer Herkunft sind. Diese haben ihren Sitz besonders vor und nach den eigentlichen historischen Traditionen, vor Jesu Auftreten und nach seinem Tode; es sind solche, die eigentlich Götter- oder Heroengeschichten sind, und die man nachträglich auf Jesus übertragen hat.

Das charakteristischste und deutlichste Beispiel dieser ursprünglich mythischen Geschichten sind die Kindheitserzählungen. Das Hauptmotiv beider Kindheitsgeschichten ist, dass Jesus geboren ist ohne Zutun eines Mannes, unter geheimnisvoller Wirkung des göttlichen Geistes und von einer Jungfrau. Dies Motiv ist, wie die Theologie seit lange gezeigt hat[1]), seiner Art nach mythologisch; es ist im Grunde dasselbe, was die Völker ringsumher von ihren Heroen erzählen; Celsus[2]) fand sich, wie bekannt, dadurch an Danae, Melanippe, Auge und Antiope erinnert; aber auch Justin[3]) sagt: »wenn wir behaupten, dass der Logos, Gottes erstes Erzeugnis, ohne geschlechtlichen Verkehr erzeugt ist, Jesus Christus, unser Meister, und dass er gekreuzigt, gestorben, auferstanden und zum Himmel gefahren ist, so bringen wir damit im Vergleich mit den Zeussöhnen, von denen ihr redet, nichts Unerhörtes vor; denn ihr wisset ja, wie viel Zeussöhne die bei euch hochgehaltenen Schriftsteller anführen«. So wird auch die dem zukünftigen Christus im Parsismus entsprechende Gestalt des am Ende der Welt erscheinenden Saoshyant von einer Jungfrau auf übernatürliche Weise geboren[4]); dasselbe Motiv wird in der Buddhalegende variiert[5]). Auch in der römisch-griechischen

1) Vgl. z. B. Hase, Geschichte Jesu S. 197ff.

2) Origenes, Contra Celsum I 37.

3) Apologie I 12.

4) Vgl. Windischmann, Mithra S. 78ff. (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes I 1).

5) Vgl. Kern, Buddhismus I S. 25ff. Überhaupt bietet die Buddhalegende merkwürdige Parallelen: auch Buddhas Geburt wird durch den Gesang himmlischer Geister verherrlicht; als er geboren ist, kommt ein Einsiedler in den Palast, feiert das neugeborene Kind als zukünftigen Buddha und weint, dass er diese Zeit nicht mehr erleben werde; auch zu der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus gibt es dort eine Analogie. Vgl. Van den Bergh van Eysinga, Indische Invloeden op oude Christelijke Verhalen S. 27ff..

Welt erzählte man sich von gewissen überragenden historischen Personen, dass sie von Göttern erzeugt worden seien, so von Plato, Alexander dem Grossen, Scipio Africanus, Augustus, Apollonius von Tyana[1]). »So erhaben erschienen diese Männer« — um die Worte Hases[2]) über Plato zu wiederholen — »über alle andre Menschen, dass man ihren Ursprung unmittelbar von den Göttern herleitete, ganz in der Anschauungsweise des Altertums das in ihnen offenbar gewordne göttliche Leben sinnlich nahm als eine Abkunft vom Gotte des Lichts und der Weisheit«. Und so hat auch die alte Christenheit ihre Überzeugung, dass in Jesus ein Übermenschliches, Wunderbares in der Welt erschienen sei, in dieser Form ausgedrückt: Jesus ist zu gross, um von menschlichem Vater erzeugt worden zu sein! — Von diesen heidnischen Mythen unterscheiden sich nun die urchristlichen Kindheitsgeschichten vor allem durch die grössere Zartheit und Zurückhaltung: an Stelle des Gottes, der zu dem Mädchen eingeht, ist der göttliche Geist getreten, der die Jungfrau »beschattet«[3]). Das, was eigentlich geschehen ist, bleibt im Geheimnis, und zarte Worte deuten es nur von ferne an. Besonders bezeichnend ist auch, dass in diesem Zusammenhang das Wort »heiliger Geist« gebraucht wird[4]): das Wort ist im Hebräischen bekanntlich ein Femininum, und es ist verhältnismässig inkonkret; ein maskulines Wort wäre in diesem Zusammenhang zu derb gewesen. Nun hat man längst eingesehen, dass diese Vorstellung dem Gottesbegriff des eigentlichen reinen Judentums ganz allogen ist; das Judentum, das vom A.T. herkommt, könnte, so sagt man mit Recht, von einer wunderbaren Erschaffung des Kindes reden, aber nicht von seiner wunderbaren Erzeugung durch einen göttlichen Faktor[5]); man erinnert dabei an den Schauder, mit dem Gen. 6 von der Vermischung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern ge-

1) Über die Erzeugung durch einen Gott im Glauben der griechisch-römischen Welt vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I S. 70ff.; Hillmann, Jahrbücher für protestantische Theologie 1891 S. 231ff.

2) Hase, Geschichte Jesu S. 197.

3) Luk. 1 35.

4) Luk. 1 35 Matth. 1 20.

5) Z. B. Joh. Weiss, Kommentar zum Lukasevangelium[8] S. 305.

redet wird. Man schliesst daraus gegenwärtig, dass die Idee von der wunderbaren Erzeugung nicht auf judenchristlichem, sondern nur auf heidenchristlichem Gebiet entstanden sein könne [1]). Nun atmet aber anderseits, wie gleichfalls schon vielfach bemerkt worden ist, die Kindheitsgeschichte des Lukas ihrem Inhalt nach den Geist des palästinensischen Judenchristentums, ebenso wie sie in der Form stark hebraisiert [2]); und man wird sich schwerlich davon überzeugen können, dass diese Erzählung nur eine geschickte Imitation des Stilkünstlers Lukas und nicht vielmehr ein echtes Dokument höchst archaistischer, judenchristlicher Anschauungsweise sei, wie es denn sehr wahrscheinlich ist, dass sie auch sprachlich auf ein hebräisches Original zurückgeht, wenn die Überarbeitung des Lukas natürlich auch im einzelnen eingegriffen haben mag, und daher nicht mehr jeder einzelne Ausdruck ins Hebräische übersetzt werden kann [3]). Man nimmt daher an, dass diejenigen Verse, die deutlich von der wunderbaren Geburt sprechen, ein heidenchristlicher Einschub in die judenchristliche Quelle seien [4]). Man glaubt dafür auch andere Gründe zu haben; diese Verse passten, so behauptet man, nicht recht in den Zusammenhang der Erzählung: wie kann Maria über die Ankündigung ihrer dereinstigen Schwangerschaft so befremdet sein, und wie kann sie sagen, dass sie keinen Mann kenne, da sie doch, wie das Vorhergehende erzählt hat, bereits verlobt ist? Die Worte ergeben aber einen guten Zusammenhang, sobald man sie ins Hebräische übersetzt: der Engel verkündet der Maria (*καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ* = הִנֵּךְ הָרָה, das heisst nicht: »du wirst empfangen«, sondern »du empfängst jetzt«, »du bist im Begriff, zu empfangen«) ihre sofortige Schwangerschaft [5]), und sie antwortet: wie ist das möglich, da ich

1) Z. B. O. Pfleiderer, Urchristentum [2] I S. 695f.

2) Joh. Weiss, Kommentar zum Lukasevangelium [8] S. 291.

3) Gegen Dalman, Worte Jesu I S. 31f. — Der deutlichste Beweis für hebräische Abfassung ist doch *Χριστὸς κύριος* = משיח יהוה 2 11 (wie Threni 4 20 LXX, Psalm. Sal. 17 36); einen andern Beweis gibt das Folgende, wonach der Sinn von 31ff. nur aus dem Hebräischen recht verständlich wird.

4) 1 34f. — Vgl. Hillmann, Jahrb. für protest. Theologie 1891 S. 231 und viele Neuere.

5) Vgl. z. B. Luk. 1 20 *καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν*: in diesem Augenblick wird Zacharias stumm.

bisher noch keinen Mann erhannt habe? (*οὐ γινώσκω* = לא ידעתי = ich habe nicht erkannt). Dass solcher sofortiger Eintritt der Schwangerschaft hier gemeint ist, geht auch aus dem Folgenden hervor, wo Maria, die sich alsobald »mit Eile« zu Elisabet aufmacht (1 39), bereits als schwanger vorgestellt wird. Damit ist also der eigentliche Anstoss gegen die literarische Einheitlichkeit der Geschichte gehoben [1]). Es muss also dabei bleiben, dass eine judenchristliche Quelle den Gedanken der wunderbaren Erzeugung Jesu enthält [2]). Und überdies ist auch die Erzählung bei Matthaeus, wenigstens dem Grundstock nach, judenchristlich: sie enthält ein hebräisches Wortspiel [3]). Wir sehen hier also, dass eine charakteristisch heidnische Vorstellung im Judenchristentum auf Jesus übertragen wird. Das ist ein Punkt von grosser prinzipieller Bedeutung. Die ethnisierenden, mythologisierenden Vorstellungen sind nicht erst im päteren Heidenchristentum

1) Auch das von Harnack (Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1901 S. 55f.) besonders betonte Argument, dass die Frage Marias: »wie kann das geschehen?« Unglauben ausdrücke, was zu dem Lobe, den ihr Glauben in v. 45 empfange, in Widerspruch stehe, scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Der Verfasser der Erzählung betrachtet diese Frage vielmehr, so scheint mir, als sehr natürlich, da es ja wirklich sehr seltsam ist, wenn man einer Jungfrau eine Empfängnis ankündigt, und lobt sie, dass sie, sobald sie die notwendige Erklärung erhalten hat, gesprochen hat: »ich bin des Herrn Magd«. Ganz anders, so denkt der Verfasser, ist Zacharias Verhalten, der an einen Sohn seines Greisenalters nicht eher glauben will, bis er ein Zeichen gesehen hat. — Ich füge noch ein positives Argument für die Echtheit der Verse hinzu: warum wird die Empfängnis der Maria nicht erzählt, während die der Elisabet ausdrücklich berichtet wird (1 24)? Warum bewahrt der Erzähler also hier eine Zurückhaltung, die er im andern Falle nicht für nötig hält? Auf diese Frage lässt sich doch nur antworten: weil er das besondere Wunder, das mit Maria geschehen ist, mit keuschem Schweigen verbirgt.

2) Eine andere Frage ist es, ob die ursprüngliche Meinung, dass Jesus von Natur Sohn Josephs und der Maria gewesen sei, nicht an anderen Stellen der Kindheitserzählungen (vgl. Luk. 2 27. 33. 41. 48. 50 und besonders das Geschlechtsregister Luk. 3 23) noch durchschimmere; wie denn auch zu erwägen ist, ob die verschiedenen Erzählungen, die bei Lukas vereinigt sind, und die sicherlich aus mündlicher Tradition stammen, in diesem Punkte nicht ursprünglich von einander abweichen.

3) ישוע ‖ יהושע Matth. 1 21.

hinzugekommen, sondern sie sind bereits im Judenchristentum vorhanden gewesen. Dies aber wäre unmöglich gewesen, wenn nicht das Judentum selbst vorher diese oder analoge Vorstellungen besessen hätte. Die Geburt des Christus von der Jungfrau durch den göttlichen Geist hat, so ist also anzunehmen, schon vor Jesus zum christologischen Dogma gehört, ebenso wie seine Geburt aus Bethlehem und aus Davids Geschlecht, und ist auf Jesus erst nachträglich übertragen worden. Das, was wir also zu lernen haben, und was im folgenden immer wieder gezeigt werden soll, ist, dass dasjenige Judentum, das in das Urchristentum eingemündet ist, sehr stark synkretistisch gestimmt gewesen sein muss.

Diese Übertragung fremden Materials auf Jesus ist besonders deutlich in der Kindheitsgeschichte bei Matthaeus zu erkennen. Wir besitzen zu dieser Erzählung von der Verfolgung Jesu durch Herodes und von seiner wunderbaren Errettung eine Fülle von Parallelrezensionen [1]). Dieselbe Geschichte wird überall im Orient und Occident in alter und neuer, ja noch in neuester Zeit von den Göttern und Heroen erzählt, von Zeus Apollo, Horus, Cyrus, Romulus und Remus, im Ägyptischen von den drei Söhnen des Ra, die Cheops verfolgt [2]), im Indischen von Krischna [3]) u. s. w.; aus späteren Zeiten seien erwähnt die altdeutsche Sage von der Geburt Kaiser Heinrichs III. [4]) und die modern-berberische von Elkhatef [5]). Es ist im letzten Grunde dieselbe Erzählung, wie die von der Geburt des Kindes Ap. Joh. 12; verwandt sind auch die Erzählungen von Moses Geburt [6]) und Aussetzung und die ähnlichen Sagen von den Königen Sargon I. [7]) und Gilgamos [8]). Immer ist es der alte König, der den neuen Herrscher, der nach dem Orakel geboren werden soll, verfolgt; aber wider Erwarten wird das Kind durch ein

1) Eine Übersicht bei O. Pfleiderer, Urchristentum [2] I S. 553 ff.

2) Wiedemann, Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter S. 21 f.

3) Vgl. Weber, Über die Krishṇajanmâshṭamî S. 338 f. (= Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1867.)

4) Grimm, Deutsche Sagen No. 486, vgl. auch No. 489.

5) Stumme, Märchen der Berbern S. 52 ff.

6) Besonders ähnlich ist die Version bei Josephus Ant. II 9 2.

7) Keilinschriftl. Bibliothek III 1 S. 101 ff.

8) Aelian, De natura animalium XII 21.

Wunder gerettet, und das Orakel geht schliesslich doch in Erfüllung. Hunderte von Geschlechtern haben sich an dieser Erzählung erfreut. Diese Geschichte haben sie von ihren verehrtesten Göttern und ihren glänzendsten Königen erzählt, das Judentum von seinem Christus. So liefern uns diese Parallelen den endgültigen Beweis dafür, dass die Kindheitsgeschichte Jesu eine Sage ist, wovon wir freilich schon lange vorher überzeugt waren. Die Pietät aber, die dieser frommen Legende gebührt, wird für den historisch Gestimmten durch die Aufzeigung dieser Analogien keineswegs zerstört: die Welt tut sich uns auf, und wir sehen, wie sich viele Generationen vor uns an dieser Erzählung erbaut haben. Und wir freuen uns dessen, dass Jesus einen so gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, dass auch diese uralte Geschichte auf ihn übertragen worden ist.

Im Vorübergehen einige weniger bedeutsame Spuren von Mythischem in den Evangelien. Zunächst in der Taufgeschichte gibt die Erscheinung des heiligen Geistes als einer Taube zum Nachdenken Anlass. Dieser Zug ist bisher unerklärt. Auch hier mag Mythisches eingeflossen sein. Es gibt antike Götterbilder mit der Taube auf dem Kopf [1]).

Auch die Versuchungsgeschichte ist sehr merkwürdig. Mythologischer Art ist darin, dass der Teufel auftritt und mithandelt; ebenso der hohe Berg, von dem man alle Reiche und ihre Herrlichkeit übersieht: das ist ursprünglich der Himmelsberg. Der Stoff mag ursprünglich ein Götterkampf um die Weltherrschaft gewesen sein. Jetzt aber wird der Kampf nicht mehr mit Waffen, sondern mit heiligen Worten geführt: jeder der beiden kämpft mit Sprüchen aus der heiligen Schrift. Wir haben frappante eranische Parallelen: Zarathustra weist die Versuchungen Añgra Mainyus zurück, u. a. mit Hülfe der durch Ahura Mazda geoffenbarten Worte, und auf Rat des Ahura Mazda überwindet er den Añgra Mainyu mittels des Gesetzes des Ahura Mazda und Ausrufungen göttlicher Wesen [2]). Ähnlich lautet auch die indische Erzählung von

1) Vgl. die Abbildungen bei Schliermann, Mykenae S. 209; Ohnefalsch-Richter, Kypros S. 229f.

2) Vgl. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 130; Sacred Books of the East IV S. 206ff.

der Versuchung Buddhas [1]). Die neutestamentliche Erzählung aber hat ihreneigentlichen Wert natürlich durch die Gedanken, die die älteste Gemeinde darein getragen hat: den Verzicht auf die zauberischen Wunder, die den Messias beglaubigen sollen.

Ebenso scheint durch die Verklärungsgeschichte Mythisches hindurch zu leuchten: drei verklärte, himmlische Wesen treten auf. Auch das Wort »lasst uns hier Hütten bauen«, das im Zusammenhang keinen Sinn gibt, muss doch irgendwie einmal einen Sinn gehabt haben. Mythisches mag man ferner vermuten in der wunderbaren Vermehrung des Brotes bei der Brotspeisung, in der wunderbaren Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana [2]), in dem Wandeln auf dem Meer u. s. w.; jedenfalls sollte man bei der Behandlung der evangelischen Geschichten mehr mit der Möglichkeit, dass Mythisches eingeflossen ist, rechnen.

In grösseren Massen können wir Mythisches in den Geschichten von den Erscheinungen des Auferstandenen konstatieren. Besonders uralt im Stil ist die Geschichte von den Jüngern zu Emmaus: Christus erscheint hier unbekannt, als Wanderer — so wie es die Gottheit vor alters liebte, in schlichter menschlicher Gestalt, etwa als Wanderer verkleidet, unter den Menschen zu wandeln — und offenbart sein geheimnisvolles göttliches Wesen an einzelnen Zügen; aber sobald er erkannt wird, ist er verschwunden. Dieser Aufriss der Geschichte ist ganz analog den ältesten Erzählungen vom Erscheinen der Gottheit; die Geschichte könnte ihrem Stil nach in der Genesis stehen [3])!

Ganz deutlich und wohl allgemein anerkannt ist, dass die Vorstellung von der Himmelfahrt mythologisch ist. So reden die Heiden von der Apotheose des Heros; oder sie erzählen, wie der junge Gott, nachdem er seine Feinde besiegt und die Macht über die Welt gewonnen hat, im Kreise der Himmlischen als höchster Gott anerkannt wird. So berichtet die

1) Sacred Books of the East X 2 S. 69 ff. Vgl. Kern, Der Buddhismus I S. 84 ff. 96 ff.

2) Das Wunder der Vermehrung der Brotfrucht und der Wandelung des Wassers in Wein ist dasjenige Wunder, das der Gott des Acker- und Weinbaues in jedem Sommer aufs neue vollbringt; in dieser Linie wird man also nach heidnischen Analogien zu suchen haben.

3) Vgl. Kommentar zur Genesis² S. 165. 170. 174 f.

babylonische Tradition vom »Hinaufsteigen« der Lichtgottheiten in den Himmel, nachdem sie vorher in der Unterwelt verweilt haben, ebenso von der Himmelfahrt des Adapa und des Etana [1]). Schon in den Psalmen finden sich solche Bilder, auf Jahve übertragen, wie er mit Jubelschall in die Höhe des Himmels auffährt und den höchsten Thron der Welt besteigt [2]). Eine derartige Szene der Inthronisation des Weltgottes haben wir bereits in Ap. Joh. 5 gefunden. Ähnliche Vorstellungen klingen in den neutestamentlichen Briefen nicht selten durch: Gott hat Jesum zu seiner Rechten gesetzt in der Himmelswelt, hoch über alle Herrschaft und Macht und Gewalt; [3]) er ist erschienen den Engeln, aufgenommen in Herrlichkeit; [4]) er hat einen Namen bekommen, der über alle Namen ist, dass in seinem Namen sich alle Kniee beugen müssen, derer, die im Himmel, die auf der Erde, und die unter der Erde sind [5]). Er ist zur Rechten Gottes, hingegangen in den Himmel, da ihm Engel untertan wurden und Mächte und Gewalten [6]). Es ist klar, dass die Vorstellung von solcher Apotheose und Inthronisation ihrer Art nach mythologisch ist. Zu Grunde liegt im letzten der Mythus vom Sonnengott, der, aus den Tiefen emporsteigend, zum Himmel dringt und dort sein neues seliges Reich stiftet. Auch im Judentum hören wir einmal von einer solchen Himmelfahrt des »Menschen« aus den Tiefen des Meeres [7]). Für das Urchristentum ist diese Vorstellungsform von gewaltiger Bedeutung gewesen: es hat so die Idee anschaulich und verständlich ausgesprochen, dass »Jesus der Herr« ist, dass er die Macht hat über alle Welt, als Gottes Reichsverweser.

Mythologisch ist auch die Vorstellung von der Höllenfahrt, die sich manchmal im N.T. angedeutet findet [8]). Hier gerade ist der mythologische Charakter sehr leicht zu erkennen; wird doch die Fahrt in den Hades sehr vielfach von den Göttern und dann auch den Heroen der antiken Völker erzählt [9]). Auch Ap. Joh. 1 18

---

1) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 389.

2) Ps. 47 6. 9 57 12.

3) Eph. 1 20 f. 4) I Tim. 3 16. 5) Phil. 2 9 ff.

6) I Pt. 3 22. 7) IV Esra 13.

8) Matth. 12 40 Rom. 10 7 Eph. 4 8—10 I Pt. 3 19.

9) In Ägypten von Osiris, in Babylonien von Nergal, Marduk,

empfängt von dieser Vorstellung aus Licht: der erscheinende Christus tröstet den Seher: ich war tot und bin lebendig, und habe die Schlüssel des Todes und des Hades. Wir können diese Worte speziell von mandäischen Vorstellungen aus deutlich machen: die Reiche des Todes und des Hades unter der Erde sind Städten vergleichbar, deren Tore mit Schlüsseln verschlossen sind [1]). Der Gott-Erlöser steigt in die Höllen herab; aber »die Pforten der Unterwelt haben ihn nicht überwältigt«; es gelingt ihm, sich ihrer Schlüssel zu bemächtigen und so die Gewalt darüber in die Hand zu bekommen: er kann nun die unterirdischen Reiche nach Gefallen verschliessen [2]). Eine sehr instruktive Illustration zu den Worten des Christus Ap. Joh. 1 18 haben wir in Statuen des »Kronos«, die aus den Kreisen der Mithrasmysterien stammen, wo der Gott in seinen Händen zwei Schlüssel hält [3]); Cumont deutet sie als die Schlüssel des Himmels. Mit solchen Bildern macht sich der Apokalyptiker klar, dass Jesus durch Tod und Auferstehung die Macht über den Tod errungen hat.

Wir kommen nun zu einem anderen Problem, das wiederum nur durch Rekurs auf fremde Religionsübung gelöst werden kann, die Entstehung des Sonntags als Festtages der christlichen Gemeinde. Die Sitte, den Sonntag, den ersten Tag der Woche, oder wie man auch sagt, den achten Tag, als Tag des Herrn durch Zusammenkünfte zu feiern, gehört der ältesten Zeit der christlichen Gemeinde an. Wir haben dafür gewisse, wenn auch zarte Spuren, schon aus der frühesten Zeit [4]); selbst in der ältesten korinthischen Gemeinde scheint das nach Paulus schon Sitte gewesen zu sein [5]). Die Entstehung dieses Brauches aus urchristlichen Gedanken zu erklären, ist sehr schwierig. Die Einsetzung eines neuen

Tamûz, Ištar, ferner von den Heroen Eabani und Gilgameš (vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 388), in Hellas von Odysseus und Orpheus u. s. w.

1) Auch aus der jüdischen Tradition ist die Vorstellung von den Toren und Schlüsseln der Hölle bezeugt; darnach sind es Michael und Gabriel, die von Gott die Schlüssel der Hölle bekommen, damit sie die Tore der Hölle öffnen und die Gerechten heraufführen, vgl. Jellinek Bet ha-Midrasch III 28.

2) Vgl. Brandt, Mandäische Schriften S. 138ff., vgl besonders S. 153. 154. 155. 161f.

3) Vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 82.

4) Act. 20 7 Ap. Joh. 1 10. 5) I Kor. 16 2.

Tages ist von dem hohen und freien Geiste des Evangeliums weit entfernt. Man hat gesagt, die Gemeinde habe so den Tag der Auferstehung gefeiert; richtig ist, dass man schon in sehr alter Zeit[1]) die Feier dieses Tages u. a. dadurch gerechtfertigt hat, und die Behauptung, Jesus sei am Sonntag erstanden, findet sich schon in unsern Evangelien. Aber wie ist man dazu gekommen, den Tag der Auferstehung gerade allwöchentlich zu begehen? Wie erklärt sich, dass man diesen Tag den Tag des Herrn (ἡ κυριακὴ ἡμέρα) genannt, dass man diesen Tag dem Herrn Jesu zugeeignet hat? Was hat Jesus von Nazareth mit einem bestimmten Tage in der Woche zu tun? Und warum hat man die Auferstehung gerade am Sonntag angesetzt? Denn Zeuge der Auferstehung selber ist doch niemand gewesen. — Alle diese Schwierigkeiten lichten sich, sobald wir es versuchen, der Sache religionsgeschichtlich näher zu treten. Wenn wir in einer anderen orientalischen Religion von einer Feier des Sonntags hören würden und dann die Frage aufwürfen: was ist das für ein »Herr«, nach dem der Sonntag »der Tag des Herrn« heisst, so würden wir ohne weiteres die Antwort finden, dieser »Herr« sei ein Gott und zwar ein Sonnengott. Die Anschauung, dass bestimmte Tage bestimmten Göttern gehören, liegt dem naiven religiösen Denken offenbar sehr nahe und war damals im Orient überall verbreitet; speziell galt der erste Tag der Woche, wie sein Name noch heute sagt, nach einer der babylonischen Rechnungen als der Tag des Sonnengottes[2]). Wenn die urchristliche Gemeinde die Feier des Sonntags begangen hat, so hat sie damit indirekt die Feier eines alten Göttertages übernommen[3]). Das Geschichtsbild, das wir uns vorstellen dürfen, ist also folgendes: es muss im

---

1) Barn. 15.

2) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 623 f.

3) Natürlich soll mit dem Obigen nicht behauptet sein, dass die urchristliche Gemeinde diesen Tag mit vollem Bewustsein davon, dass es eigentlich der Tag des Sonnengottes sei, übernommen habe. So ist denn auch die Frage, ob man in urchristlicher Zeit auch den Namen »Sonntag« gekannt habe, in diesem Zusammenhang ganz gleichgültig. Dieser Name lässt sich erst bei Justin belegen.

Judentum bestimmte Kreise gegeben haben, die gewohnt waren, den Sonntag zu feiern; aus diesen Kreisen hat sich die älteste christliche Gemeinde rekrutiert; die urchristlichen Kreise aber haben den »Herrn«, dem man zu Ehren das Fest feierte, mit ihrem Jesus identifiziert. Eine Spur von dieser Feier des Sonntags schon im Judentum findet sich im Slav. Henoch [1]), wo der achte Tag noch über den Sabbath gepriesen wird. »Den siebenten Tag«, so heisst es, «segnete ich, welcher ist der Sabbath, an dem ich ruhte von allen meinen Werken; den achten Tag aber setzte ich, damit derselbe achte Tag sei der ersterschaffene über meine Werke«. Als Grund der besonderen Wertung des achten Tages wird eine Weltrechnung angegeben, wonach die Tage der Woche der Weltzeit, der achte Tag aber der Ewigkeit, dem jüngsten Tage entspricht. — Dass auch sonst die Feier bestimmter Tage in die ältesten christlichen Gemeinden einströmte oder einzuströmen drohte, ist uns ausdrücklich bezeugt [2]). Wir wissen, dass auch z. B. das Weihnachtsfest in späterer Zeit aus synkretistischen Kreisen in die christliche Kirche eingedrungen ist [3]). Ein älteres Beispiel einer Einwirkung heidnischer Verehrung von Tageszeiten, speziell von Sonnenzeiten, haben wir bei den Essaeern; man erinnere sich auch an die mit den Essaeern verwandten Sekten der Sampsaeer und Heliognostiker. Die Therapeuten feierten besonders den fünfzigsten Tag, also den je siebenten Sonntag [4]). Ein besonders gewichtiges Argument aber für die Herkunft der urchristlichen Feier des ersten Wochentages aus der Fremde, speziell aus einer Sonnenreligion, ist die Ana-

1) Slav. Henoch 33 1. 2) Rom. 14 5.

3) Beide Termine des Weihnachtsfestes stammen ursprünglich aus dem Orient: dass sogenannte Epiphanienfest, wie bekannt, aus Ägypten; aber auch der 25. Dezember muss ein uraltes Gottesgeburtstagsfest des Orients gewesen sein: es ist als solches bezeugt in der Mithrasreligion (vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 125) und zugleich im nabatäischen Petra für den arabischen Gott Dusares, den Sohn der göttlichen Jungfrau Chaabu vgl. den Bericht des Epiphanius, ZDMG XXIX S. 99 ff. Wir hören ausdrücklich, dass das Epiphanienfest von den Gnostikern (Basilidianern) früher gefeiert worden ist als von der Grosskirche; vgl. Lagarde, Mitteilungen IV S. 215.

4) Vgl. auch die Sap. Sal. 16 28 vorausgesetzte Sitte, Gott beim Sonnenaufgang ein Gebet darzubringen.

logie der Mithrasmysterien, in denen gleichfalls dieser Tag begangen worden ist[1]); wissen wir doch, dass man Mithras im Orient mit Šamaš identifiziert hat[2]). Wenn Mithrasreligion und Urchristentum in der Feier dieses Tages zusammentreffen, so werden wir das, ebenso wie so viele andere der Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Religionen daraus erklären müssen, dass sie beide aus derselben orientalischen Welt hervorgegangen sind[3]). Und wenn wir also die Feier des ersten Wochentages in den Mithrasmysterien aus Nachwirkungen eines Sonnenkultus erklären, so müssen wir denselben Schluss für das Urchristentum ziehen. — Die Übernahme des Sonntags durch die ersten Christen ist, wie mir scheint, ein überaus wichtiges Symptom dafür, dass die erste Gemeinde von einem Geiste mitbestimmt gewesen ist, der weder aus dem Evangelium noch aus dem A.T. herkommt, sondern aus fremden Religionskreisen.

Vom Sonntag kommen wir auf die Auferstehung Christi. Es ist hier nicht der Ort, die Entstehung des Glaubens an Christi Auferstehung zu erörtern; dies Problem ist bei weitem zu schwierig, als dass es hier in wenig Worten, ja als dass es überhaupt erledigt werden könnte. Ist doch die Stunde, in der dieser Glaube entstand, ein Wendepunkt der Weltgeschichte; und ist doch jedem Historiker, der der Grenzen unseres Wissens bewusst bleibt, das Eine über allen Zweifel gewiss, dass es

---

1) Cumont, Mysterien des Mithra S. 8. 124.

2) Ebenda S. 9. 91.

3) Ebenda S. 146. Erwähnt sei noch, dass sich auch die jüdisch-christlichen Gebetszeiten (dreimal am Tage vgl. Dan. 6 11; nach der Sitte der Synagoge wird das Schmone Esre Morgens, Nachmittags und Abends gebetet vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] II S. 460. 487; auch die Christen beten dreimal am Tage vgl. Didache 8 3 und Harnack zur Stelle) im Mithraskult wiederfinden (vgl. Cumont, ebenda S. 124: »Dreimal am Tage, Morgens, Mittags und in der Abenddämmerung richtete er [der Priester des Mithras] ein Gebet an die Sonne, bei dem er sich Morgens nach Osten, Mittags nach Süden und Abends nach Westen wandte«); auch diese scheinen also aus gemeinsamer Quelle, und zwar aus einer Sonnenreligion, zu stammen. — Auch die Sitte der Gebetsrichtung, die wir, wie das obige Zitat zeigt, auch im Mithraskult finden, und die schon Dan. 6 11 voraussetzt, ist ursprünglich aus Astralreligion zu erklären: der Betende wendet sich dem angebeteten Gestirn zu.

menschlichen Augen nicht gegeben ist, so gewaltige und weltbewegende Begebenheiten in ihrem Werden zu erspähen: alle grossen Anfänge sind unsern Blicken verhüllt, und über das letzte Geheimnis des Lebens im physischen und geistigen Dasein werden wir stets nur stammeln. Dennoch ist es die Aufgabe des Historikers, zu versuchen, ob er sich nicht von der Peripherie aus dem zentralen Geheimnis in etwas nähern könne. Um den Glauben an Jesu Auferstehung zu erklären, kommen nun mancherlei Faktoren in Ansatz, besonders, wie es selbstverständlich ist, der Eindruck der Person Jesu auf seine Jünger, der es ihnen gewiss machte, dass ein solches Leben nicht im Tode bleiben könne. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung aber ist auch die Frage, wie denn die Vorstellung einer solchen »Auferstehung« überhaupt entstanden sei. Wer diese Frage aufwirft, hat, sofern er der Religionsgeschichte nicht ganz unkundig ist, sogleich die Antwort bei der Hand. Die Auferstehung gehört mit der Himmelfahrt zusammen und ist das Gegenstück der Höllenfahrt: das alles sind ihrer Art nach ursprünglich mythologische Vorstellungen. Jesus Christus ist — so lehrt die Religionsgeschichte — durchaus nicht das einzige und erste Wesen göttlicher Art, an dessen Auferstehung aus dem Tode man geglaubt hat. Vielmehr ist der Glaube an den Tod und das Wiedererstehen der Götter dem Orient hin und her wohlbekannt; wir kennen ihn aus Ägypten, wo er besonders zu Hause ist, aber auch aus Babylonien [1]), Syrien, Phönizien. In Kreta zeigte man das Grab des Zeus, natürlich ein leeres Grab. Die Auferstehung dieser Götter ist ursprünglich eine Naturbegebenheit, die als ein Ereignis eines göttlichen Lebens gedeutet worden ist: die Götter der Sonne und der Vegetation sterben im Winter und erstehen in jedem Frühling aufs neue. Es kann nun keine Frage sein, dass die Vorstellungsform von der Auferstehung des Gottwesens im Urchristentum dieselbe ist, wie in jenen fremden Religionen, mag der Inhalt dieses Glaubens bei Jesu Jüngern sich von jenem Heidentum auch noch so sehr unterscheiden [2]).

1) Bei den Babyloniern hören wir das von Šamaš, Nergal, Tamûz, Sin, Ištar vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 387f.

2) Der Unterschied besteht darin, was für eine Gestalt es ist, deren Tod und Auferstehung man behauptet, und demgemäss, welche

Forschen wir nun weiter, auf welchem Wege diese Vorstellung ins Urchristentum gekommen sei, so wird man die schwersten Bedenken haben, eine direkte Entlehnung aus fremder Religion anzunehmen; vielmehr wird auch hier kaum eine andere Möglichkeit überbleiben, als dass diese Anschauung vom Tode und von der Auferstehung des Christus den ersten Jüngern bereits durch das Judentum nahe gelegt worden ist. Das ist nicht so unmöglich, wie es vielleicht auf den ersten Augenblick zu sein scheint; auch IV. Esra 7 29 redet, wenn auch vorübergehend, vom Tode des Christus. Und schon im A.T. gibt es geheimnisvolle Stücke, die bis jetzt noch allen Deutungsversuchen getrotzt haben, die von einer Gestalt reden, die mehr als Moses und Josua ist[1]), die den Beruf hat, das Volk zurückzuführen und neu zu ordnen, die Jahves Religion an alle Heiden bringen wird, ja die den Himmel neu spannen und die Erde neu gründen soll[2]); diese Gestalt ist schon erschienen, aber unbekannt geblieben[3]); sie ist schmachvoll gestorben, aber sie wird auferstehen zu der Herrlichkeit, die ihr bestimmt ist. Auch in diesen Stücken gibt es letztlich keine andere Erklärung[4]), als dass die Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes im Hintergrunde steht, die sich das Judentum nach seiner Weise zurechtgelegt, als einen grossen Jahvepropheten gedeutet und mit den Zügen des Geschickes Israels ausgestattet hat[5]). Es ist also kein Zufall gewesen, dass die Gemeinde Jesu sich gerade auf diese Weissagung bezogen hat: im letzten Grunde ist beides, Weissagung

---

religiösen Ideen man mit dieser Behauptung verbindet. Die im Glauben an Jesu Auferstehung niedergelegte Idee wird also durch die obige religionsgeschichtliche Erörterung nicht getroffen.

1) Jes. 49 6. 8. 2) Jes. 51 16. 3) Jes. 53.

4) Sicherlich ist es keine historische Figur, um die es sich hier handelt; denn wie kann man im alten Israel eine Person, die man erlebt hat, für den Schöpfer einer neuen Welt erklären?! Vielmehr meint der Prophet, dieser »Knecht Jahves« habe unerkannt unter den Menschen gewandelt und sei so dahingegangen.

5) Auch der mysteriösen Stelle Sach. 12 10 ff. wird dasselbe zu Grunde liegen: die Trauer um den geheimnisvollen Ermordeten wird hier — was sehr bezeichnend ist — mit der »Trauer Hadadrimmons im Tale Megiddo« verglichen. Hier wird also eine solche Götterfigur, von deren Tod und Auferstehung die Heiden erzählen, ausdrücklich mit Namen genannt.

und Erfüllung, identisch, und wir haben auch hier den von uns schon so oft beobachteten Fall, dass derselbe Stoff in verschiedener Aneignung mehrfach in der Geschichte aufgetreten ist. Dass es diesen Glauben an den sterbenden und wiedererstehenden Christus im offiziellen Judentum zur Zeit Jesu nicht gegeben hat, ist bekannt. Das steht aber nicht der Annahme im Wege, dass er in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln bestanden habe.

Nun gibt es noch einige Erwägungen, die diese Vermutung wahrscheinlicher machen. Das ist vor allem die chronologische Ansetzung von Jesu Auferstehung. Die erste Osterbotschaft, so heisst es, ist erschollen am Ostersonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne [1]). Hier wird, so sollte man denken, auch derjenige, der sich um Religionsgeschichte nicht zu kümmern pflegt, stutzig werden und fragen: ist es Zufall, dass man behauptet hat, gerade an diesem besonderen Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, da die Sonne aus Wintersnacht ersteht, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, dass die Idee vom Widererstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war? Dies Zusammenfallen des christlichen Datums mit dem sicherlich altorientalischen Auferstehungstage [2]) ist so auffallend, dass der Schluss, hier liege eine Entlehnung vor, ganz unabweislich erscheint. Wenn aber das Datum der Auferstehung übernommen ist, dann doch auch gewiss die Vorstellung von der Auferstehung selber.

Weiter kommen wir, wenn wir beachten, dass in den neutestamentlichen Aussagen immer wieder die Zahl »nach dreien Tagen« oder die Variante »am dritten Tage« wiederkehrt. Welchen Wert die entstehende christliche Gemeinde auf diese Zahl gelegt hat, zeigt ihre beständige Wiederholung; sagt doch auch Paulus in dem berühmten Kapitel 15 des I. Korintherbriefes, Christus sei auferweckt worden am dritten Tage nach den Schriften [3]), und kehrt die Zahl ja selbst im Apostolikum wieder. Wie kam man dazu, dieser Zahl solchen Wert beizu-

1) Matth. 28 1 Mark. 16 1. 2 Luk. 24 1.

2) Vgl. über das Osterfest im Babylonischen Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 370 f.

3) I Kor. 15 4.

messen? Das neutestamentliche Zeitalter antwortet auf diese Frage: weil sie geweissagt sei [1]). Nun ist aber bekannt, dass sich diese Weissagung im A.T. nicht findet, sondern dass man sie erst nachträglich [2]) hier hineingelesen hat. In der Schrift kann man eine solche Weissagung auf Jesu Auferstehung nach dreien Tagen erst gefunden haben, als die Zahl der drei Tage für Jesu Auferstehung schon anderswoher gegeben war. Woher aber war diese Zahl gegeben, und warum hat man so grossen Wert darauf gelegt? Ist doch niemand, auch nach der Erzähluug der Evangelien, Augenzeuge der Auferstehung gewesen. — Und nun beachte man, dass die Zahl in zwei Varianten mitgeteilt wird: »nach dreien Tagen« und »am dritten Tage.« Die Angabe »am dritten Tage« passt zur Chronologie der evangelischen Geschichte, wonach Jesus am Tage vor dem Sabbath gestorben und am Tage nach dem Sabbath erstanden ist. Woher stammt aber die Zahl »nach dreien Tagen«, die mit den Daten der Evangelien nicht recht zusammenstimmen will? [3]) Hier gibt es kaum eine andere Antwort mehr als diese, dass die Auferstehung nach dreien Tagen ein von der ersten Gemeinde übernommenes Dogma sei, das nur aus Einwirkung fremder Religion erklärt werden kann. — Nun ist uns die Zahl der drei Tage aus andern Überlieferungen wohlbekannt [4]). Drei Tage bleibt Jonas im Fische: dieser Zug der Jonaserzählung, für den wir manche Parallelen haben, geht ursprünglich auf einen Mythus vom Sonnengott zurück, der vom Ungeheuer des Meeres drei Zeiten lang verschlungen wird. — Im Daniel ist dreieinhalb Zeiten die Zahl, da das Böse auf Erden Gewalt hat [5]), die Zeit des »Scheusals

---

1) I Kor. 15 4 Luk. 24 46.

2) In Hosea 6 2 und in die Jonaserzählung.

3) Diese Variante ist ein deutlicher Beweis dafür, dass die Zahl nicht etwa aus der Auffindung des leeren Grabes, die nach den Evangelien geschehen sein soll, erschlossen worden ist.

4) Vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 266 ff.

5) Dan. 7 25 12 7. — In den alttestamentlichen Kommentaren zum Daniel herrscht noch immer die Meinung, der Verfasser des Buches Daniel habe die Zahl dreieinhalb erfunden, als Hälfte der letzten Weltwoche (Dan. 9). Wer aber den ganzen oben zusammengestellten Stoff übersieht und darunter so mancherlei findet, was schlechterdings aus Daniel nicht

der Verwüstung«[1]); das »Scheusal der Verwüstung« aber ist ein Geheimname des Chaosungetüms[2]), das also nach dieser Tradition dreieinhalb Zeiten auf Erden seine Greuelherrschaft ausübt. Wie es zu dieser Zahl gekommen ist, zeigt die Tradition von Daniel 7. Danach umfasst die ganze Weltzeit vier Weltperioden, vier Weltreiche, dargestellt an den vier grossen mythologischen Tieren, von denen jedes eine Periode beherrscht[3]); das vierte furchtbarste Tier regiert in der vierten Epoche, dem Weltwinter: es ist also das Chaostier. Demnach ist anzunehmen, dass die Zahl dreieinhalb eigentlich die Zahl der ganzen vierten Periode ist und also den Weltwinter bedeutet. »Dreieinhalb« ist Variante zu »Drei«, ebenso wie »72« neben »70« steht: in beiden Fällen ist die genauere Angabe für die ursprünglichere zu halten. — Nach Ap. Joh. 12 braucht der junge himmlische Held, der Sonnen-

herkommen kann, wird diese Erklärung schwerlich genügend finden. Wann werden die Forscher geneigter werden, überlieferte Stoffe und speziell Mythologisches bei der Erklärung der Schriften mit in Ansatz zu bringen! — Das ganze chronologische System von Daniel 9 ist so zu verstehen, dass dem Apokalyptiker durch die eschatologische Überlieferung gegeben waren 1) die 70 Jahre des Jeremias, 2) die $3^1/_2$ Zeit für die letzte Periode der Herrschaft des Bösen; er hat sich nun die Aufgabe gestellt, diese beiden Zahlen zu kombinieren und darnach die (ziemlich ungenau) überlieferten Zahlen der Geschichte anzuordnen. Dass ein System, das so entsteht, mit der wirklichen Chronologie nicht eben harmonieren kann, liegt am Tage.

1) Dan. 8 13 f. 9 27 12 11.

2) Was der Ausdruck »Scheusal der Verwüstung« Dan. 8 13 9 27 11 31 12 11 eigentlich bedeute, ist unter den Exegeten des Daniel noch immer eine offene Frage, vgl. Marti, Kommentar zum Daniel S. 86. Gibt man aber überhaupt zu, dass in der Eschatologie des Daniel der alte Chaosmythus nachklingt, so liegt es sehr nahe, dass das Wort das Chaosungetüm bezeichnet: wird man doch schwerlich einen Ausdruck finden können, der das Wesen des Chaosungetüms besser beschreibt. Der Zeusaltar, der von Antiochus am 25 Kislev, d. h. am Mittwintertage, (I Makk. 1 54) — man beachte das Kalenderdatum! — auf dem Brandopferaltar aufgerichtet worden war, muss derartige Embleme getragen haben, dass die Juden behaupten konnten, er sei — »das Scheusal der Verwüstung«!

3) In diesem Punkt weiche ich also jetzt von der Darstellung in »Schöpfung und Chaos« S. 332 f. ab, wo die Vierzahl als nachträgliche Hinzufügung zum Stoff angesehen worden ist.

gott, nach seiner Geburt bis zu seinem Sieg über den Drachen dreieinhalb Zeiten zum Wachsen; während dieser Zeit werden die Frommen auf Erden verfolgt [1]). Im Mandäischen wird der Heldengott Mandâ d'Hajê das Kind von drei Jahren und einem Tage genannt [2]); Apollo eilt am vierten Tage nach seiner Geburt zum Parnass und tötet den Pytho [3]); nach dreieinhalb Tagen stehen die beiden Zeugen von Ap. Joh. 11, die der Drache getötet hat, wieder auf und fahren zum Himmel empor. In allen diesen Fällen handelt es sich um verwandte Traditionen: Drei oder genauer Dreieinhalb ist die Zeit, da das Böse Macht hat, die Zeit des Frevels und des Todes, da das Gute noch verborgen heranwächst, da es vom Bösen verschlungen zu sein scheint, bis es aufersteht und das Böse besiegt. In vielen dieser Fälle ist deutlich, dass diese Zahl aus dem Leben des Sonnengottes genommen ist; es ist die Zeit, da der Winter herrscht [4]). Von hier aus also gibt es eine Erklärung der wunderbaren Zahl der drei Tage für Jesu Auferstehung; und diese Erklärung würde wiederum sein, dass es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus in jüdisch-synkretistischen Kreisen gegeben hat.

Wenn das eben Vorgetragene richtig ist, so fällt damit ein gewisses Licht auf die Entstehung des Glaubens an Jesu Auferstehung: Jesu Jüngern sind nach dem Tode des Herrn bestimmte, bereits vorhandene Vorstellungen zu Hülfe gekommen. Die historische Frage ist demnach nicht, wie der Glaube an die Auferstehung überhaupt entstanden ist, — denn hierüber dürfen wir uns eine Vermutung erlauben, wie wir sie soeben ausgesprochen haben, — sondern das eigentliche Problem ist das engere: wie es möglich gewesen ist, den Glauben an die Auf-

1) »Schöpfung und Chaos« S. 269 f.

2) Brandt, Mandäische Religion S. 218 f.

3) Hygin, Fab. 140.

4) »Schöpfung und Chaos« S. 390 f. — Genauer ist die Zahl der dreieinhalb Monate nach babylonischer Tradition wohl drei Monate $10^1/_2$ Tage vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 389. Zimmern selber (ebenda S. 362. 366. 388 f.) möchte lieber bei den drei Tagen an die dreitägige Zeit der Unsichtbarkeit des Mondes um die Neumondzeit bis zum Wiedersichtbarwerden der Mondsichel, speziell beim Frühjahrsmond denken: das wäre eine verwandte Vorstellung.

erstehung auf die Person Jesu, des schimpflich am Kreuz hingerichteten Jesus zu übertragen.

Man wird die ausgesprochene Annahme vielleicht sehr kühn finden. Vielleicht aber wird man anderer Meinung, wenn man sich der Lehre des Apostels Paulus von der Taufe erinnert. In der Taufe, so lehrt Paulus [1]), verbindet sich der Gläubige mit Christo: die Taufe ist Symbol des Sterbens und Begrabenwerdens; wer sich auf Christum taufen lässt, der erlebt dabei den Tod Christi: er kommt aus dem Wasser heraus als ein Gestorbener und zu neuem Leben Erweckter; er hat mit den neuen Gewändern Christum angezogen. So vollzieht sich das, was an Christo einmal am Kreuze geschah, kraft des Kreuzes in der Taufe immer wieder am Einzelnen. — Eine solche Lehre muss dem, der vom A.T. herkommt, gerade auch dann, wenn er das Evangelium Jesu kennt, wie es die Synoptiker schildern, ganz unfasslich erscheinen. Die mystische Verbindung mit Christo, die Deutung der Taufe als eines Ertränktwerdens, die Überzeugung, durch ein solches Sakrament zum ewigen Leben zu kommen, der Glaube, dass sich das an der himmlischen Person Geschehene am Gläubigen im Sakrament wiederhole, alles dieses muss ihn eigentlich maasslos verwundern; denn alles dieses hat im A.T. keine Analogie. Und aus dem Brauche der Taufe selbst ist solche Deutung nicht organisch erwachsen, sondern sie ist in ihn erst nachträglich hineingedeutet worden: die Taufe ist eigentlich Waschung, Reinigung, aber nicht Tötung. Holtzmann [2]) sagt mit Recht, dass im ganzen Komplex paulinischer Gedanken kein Element dem im Boden Israels wurzelnden Geist der Verkündigung Jesu so fern und fremdartig gegenübersteht, wie eben diese Lehre von der Taufe. Man hat nun auf Bräuche der griechischen Mysterien verwiesen [3]), die in Wirklichkeit auch ähnlich sind. Aber auch in dieser Sache hat man den Orient vergessen. Hier aber hat es schon seit Jahrtausenden ähnliche Anschauungen gegeben, die speziell in Ägypten eine grosse Rolle gespielt haben [4]). In

1) Rom. 6.

2) Neutestamentl. Theologie II S. 179.

3) Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II S. 178f.

4) In Babylonien lässt sich eine derartige mystische Gleichsetzung des Menschen mit der Gottheit nicht nachweisen, vgl. Zimmern in

Ägypten sind es die Osirismysterien, die besonders in Betracht kommen. Auch Osiris ist getötet, aber wieder lebendig geworden; »der Sieg seines Sohnes Horus hatte ihm neues Leben und die Herrschaft im Westen verliehen« [1]). An diesen Gott, der durch Tod zum Leben hindurchgedrungen ist, heftet sich die Hoffnung. Es gibt bestimmte Formeln und magische Riten, durch die man ewiges Leben wie Osiris zu bekommen hofft. »In der mystischen Vereinigung' mit der Gottheit fand man einen Grund der Hoffnung« [2]): »wie der Gott über den Himmelsozean nach dem trefflichen Westen gelangt, so fährt der Tote über den schönen Westsee nach dem Gefilde der Ruhe. Und hier darf er hoffen, mit den Seligen im Gefolge der Götter zu leben, ihre Herrlichkeit zu schauen und mit zu geniessen« [3]). Später sagte man, dass der Tote »als Sonnengott wieder von den Toten auferstehen und mit dem siegreichen Ra nach Überwindung der Gefahren der Totenwelt an das Licht treten würde« [4]). Das Schicksal des Toten, wie man es ersehnt, ist also »nur ein Abbild vom Schicksal des Gottes«; der Mensch ist kraft der Beschwörung Osiris selbst [5]). Diese Lehren gehören der ältesten ägyptischen Zeit an, die wir kennen, und sind dann auch auf andere Götter übertragen worden [6]). — Diese religionsgeschichtlichen Parallelen sind ganz frappant, bei aller Abweichung im einzelnen, die durchaus nicht geleugnet werden soll. Auch hier der Glaube, dass man durch den Tod zum ewigen Leben gelangen könne, wenn man der Verbindung mit dem Gotte, der selbst gestorben und erstanden ist, teilhaftig geworden ist. Ist das ein zufälliges Zusammentreffen? Oder soll man nicht annehmen, dass die Mysterien des toten und doch lebendigen Gottes damals im Orient bekannt gewesen und durch das Judentum auch zu Paulus gekommen sind? Die Menschheit war damals im Orient und Occident voll von Sehnsucht nach Unsterb-

---

Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 640. 643 Anm. 3.

1) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I S. 98.
2) Tiele, Geschichte der Religion I S. 44.
3) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I S. 76.
4) Tiele, Geschichte der Religion I S. 44.
5) Ed. Meyer, ebenda S. 98f.
6) Ed. Meyer, ebenda S. 110ff.

lichkeit, voll von Streben nach Symbolen[1]), die des ewigen Lebens deutlich versichern: dieser Geist ist durch Paulus in das Christentum gekommen, und Paulus hat den ursprünglich ganz allogenen Brauch der Taufe in diesem Interesse umgedeutet. Der grosse Unterschied aber zwischen der alten ägyptischen Lehre und der neutestamentlichen ist, dass es dort nur darauf ankommt, dem Menschen die Unsterblichkeit zu geben, während er im übrigen derselbe bleibt: seine irdischen Begierden und Genüsse hören in der Ewigkeit nicht auf, sondern dauern fort wie im Himmel Muhammeds. Im N.T. aber wird von dem Gewinnen eines Lebens gesprochen, das gegenüber dem fleischlichen in jeder Beziehung eine neues ist. »Wie unvergleichlich höher an Werte — so ruft Pfleiderer[2]) mit Recht aus — stehen diese Mysterien (Taufe und Abendmahl) über allen heidnischen!« Man braucht also wahrlich keine Sorge zu haben, dass solche religionsgeschichtliche Ableitung den Wert der neutestamentlichen Religion herunterziehen werde; sie wird ihn im Gegenteil gerade in das hellste Licht stellen. Das sollte hier wenigstens an einem Punkte gezeigt werden.

Alle diese mitgeteilten Einzelheiten haben nur insofern Wert, als sie von einer Grundanschauung getragen sind. Diese Grundanschauung sei hier zum Schlusse skizziert.

Der Alttestamentler, der im N.T. zuerst zu den Synoptikern kommt, gelangt dort in eine Welt, in der er sich bald zu Hause fühlt; hier weht ein Geist, den er wohl versteht, den er ja von den edelsten Propheten her kennt; und mit Freuden

---

1) Eine Reihe solcher Vorstellungen, die ursprünglich z. T. mythischer Art sind, z. T. auf kultische Symbole zurückgehen, klingen in den Bildern des neutestamentlichen Sprachgebrauchs nach: vom Brot des Lebens, vom Baum, von der Frucht und dem Wohlgeruch des Lebens; vom Wasser, von der Quelle, dem Strom des Lebens und vom Bade der Wiedergeburt, vom Wege, der zum Leben führt, von Worten des Lebens, vom Kranz des Lebens, vom Buche des Lebens, u. s. w.; dahin gehört auch »der lebendige Stein«, der nach Analogie des »lebendigen Brotes, des »lebendigen Wassers«, der »lebendigen Worte« als Stein des Lebens zu erklären ist. Ursprünglich mythische oder kultische Bilder sind es auch, wenn man sagt, dass die Frommen das Leben ererben, ins Leben eingehn, das Leben schauen, die Unsterblichkeit »anziehn«.

2) Urchristentum[2] I S. 333. Vgl. auch II S. 500 Anm.

begrüsst er hier die herrlichste Verklärung dessen, was Propheten und Psalmisten in ihren besten Stunden gewollt haben. Fremdartiges ist in den Worten Jesu verhältnismässig nur weniges, und nur solches, was damals im Judentum allgemein anerkannt gewesen sein muss; der Sitz des Fremdartigen im Evangelium ist die Eschatologie, besonders die Lehre von der Auferstehung der Menschen am jüngsten Tage [1]).

Ein ganz anderes Bild aber gewährt der grösste Teil des übrigen N.T., besonders die Schriften des Paulus und Johannes. Hier trifft der Alttestamentler auf Schritt und Tritt Dinge, für die er schlechthin keine Analogie hat, und die er geschichtlich nicht verstehen kann. Man denke nur an Gedanken, wie die Wiedergeburt, Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne, Versöhnung durch Christi Tod, mystische Verbindung Christi mit der Kirche, Schöpfung der Welt durch Christus u. a. m.; und wenn im N.T. manchmal dieselben Worte wiederkehren wie im Alten, so haben sie hier doch häufig einen neuen, unalttestamentlichen Sinn: בשר z. B. bedeutet, sofern Sittliches dabei in Frage kommt, im A.T. die menschliche Natur nach ihrer Schwäche: σάρξ aber heisst bei Paulus das böse Prinzip im Menschen, ausgestattet mit einer widergöttlichen Energie. Kein grösserer Fehler konnte wohl gemacht werden als der, die Methode aufzustellen, dass man die neutestamentliche Spekulation aus dem A.T. erklären solle. Diese Unterschiede zwischen A. und N.T. betreffen zunächst den Sprachgebrauch. Bei Paulus schon liegt ein ungemein fein ausgebildeter und höchst komplizierter religiöser Sprachgebrauch vor, der sich nur zum gewissen Teile aus dem A.T. oder dem Evangelium verstehen lässt. Der Sprachgebrauch

---

1) Mythologischen Ursprungs ist deutlich das Bild: ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, Luk. 10 18. — Dass die Predigt Jesu so von dem Mythischen verhältnismässig rein ist, erklärt sich aus der Person Jesu selbst, dessen einfache Grösse das Raffinierte, Phantastische verschmäht, zugleich aber auch aus den schlichten Kreisen des galiläischen Landvolkes, aus denen er hervorgegangen ist; diese Kreise, so dürfen wir uns vorstellen, lebten in den Gedanken der Psalmen wie vor alter Zeit, die mythische Geheimlehre hatte bei ihnen keine Stelle gefunden; wir dürfen sie uns also etwa nach Analogie der Psalmen Salomos und der Kindheitsgeschichte des Lukas denken.

aber ist auch hier nur der Reflex von grösseren Dingen, die in der Tiefe geschehen sind. Es handelt sich in der neutestamentlichen Spekulation um grosse religiöse Grundgedanken und Motive, die im A.T. wenige oder keine Analogien haben: um die Sehnsucht des menschlichen Gemütes, heraus zu kommen aus Sünde und Welt; frei zu werden von dem Leibe dieses Todes; das Ideal anzuschauen in dem Bilde eines, der mehr als ein Mensch ist; sich Gottes selbst, zu dem niemand Zutritt hat, und den nie jemand gesehen hat, zu vergewissern in einem Abbild, zu dem man sich leichter ein Herz fassen kann; der Versöhnung gewiss zu werden an dem Sühnetode eines übermenschlichen Wesens; in dies Wesen ganz und gar einzugehen und im Sakrament die Kräfte der oberen Welt zu erfahren. Man lese einmal einen Propheten oder einige Psalmen und dann den Römerbrief, um die Kluft, die dazwischen liegt, zu empfinden. Wie ist dies Neue ins Urchristenstum gekommen? Durch den historischen Jesus, wie ihn die Synoptiker schildern, nicht, bei dem die Begriffe »Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Empfang des Geistes« fehlen [1]). »Bei Jesus bewegt sich alles um einen aus höchstem religiösen Individualismus geborenen ethischen Imperativ, bei Paulus steht im Mittelpunkte der Glaube an ein System erlösender, zugleich im Himmel und auf Erden geschehener Tatsachen« [2]). Auch nicht einfach durch die Erfahrung, die die Jünger an der historischen Gestalt Jesu gemacht haben, ist alles dieses damals neu entstanden. Wenn das der Fall wäre, müsste man diese Lehren besonders im Kreise der ersten Jünger finden. Es ist aber allgemein anerkannt, dass sie erst in der zweiten und dritten Generation eingeströmt sind. Und jedenfalls setzt auch die Erfahrung, die man an Jesus macht, irgendwie eine Praedisposition für diese Erfahrungen, ein inneres Verständnis dafür, eine Sehnsucht danach voraus. Ein alttestamentlich und nur alttestamentlich empfindender Mensch hätte diese Erfahrungen an Jesus eben nicht gemacht. Wer aber alle diese dem Evangelium fremden Lehren zusammenhält, der wird über die gewaltige Produktionskraft des Urchristentums staunen und wird annehmen

1) Wernle, Anfänge unserer Religion, S. 58.

2) Wrede, Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie S. 67.

müssen, dass hier ein ausserordentlich starker fremder Faktor miteingewirkt hat. Nicht das Evangelium Jesu, wie wir es vorwiegend aus den Synoptikern kennen, aber das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion.

Wo ist dieser fremde Faktor zu suchen? Man verweist gegenwärtig fast ganz allein auf die Einwirkung des Griechentums, speziell des Alexandrinismus. Wiederum sei betont, dass dieser hellenistische Einfluss, der hier nicht behandelt werden soll, nicht ausser Anschlag gelassen und nicht als gering eingeschätzt werden darf. Aber es fragt sich, ob damit das Problem ganz gelöst ist. Die mancherlei Einzelheiten, die im Vorhergehenden zusammengestellt worden sind, legen die Frage nahe, ob der fremde Faktor nicht schon im Orient zu suchen ist. Da aber haben wir alles Recht, zunächst an eine Einwirkung der orientalischen Gnosis zu denken. Man hat längst die Berührung von Paulus und Johannes mit der späteren occidentalischen Gnosis erkannt. Nun sei an das Bild orientalischer Gnosis erinnert, das im Vorhergehenden gezeichnet worden ist. Wirklich stimmt das Urchristentum in manchen Punkten, in denen es sich vom Evangelium unterscheidet, auch schon mit dieser orientalischen religiösen Bewegung zusammen: genannt sei hier nur das Wertlegen auf die Erkenntnis, die Teilung der Welt, die manchmal an den Dualismus erinnert, die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung und »Wiedergeburt«, der Glaube an die Herabkunft eines Gott-Erlösers, die Lehre von den Sakramenten, die Behandlung der Erkenntnis als eines Geheimwissens [1]), die auch im N.T. eine grosse Rolle spielt: das

1) Man kann zwei verschiedene Arten religiösen Geheimwissens unterscheiden, das der Priester und das der Genossenschaften von nicht priesterlichen »Eingeweihten«. Priestergeheimwissen gibt es z. B. in Ägypten und in Babylonien; vgl. zu letzterem Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 533 A. 9; viele babylonische Tafeln haben die Unterschrift: der Wissende soll es dem Wissenden zeigen; der Nicht-Wissende soll es nicht sehen. Andersartig aber ist das Geheimwissen der Mysteriengenossenschaften, wie es damals im Orient und Occident sehr viele gegeben haben muss. Mit der letzteren Art von Geheimwissen ist die σοφία der ältesten christlichen Gemeinde verwandt.

Johannesevangelium ist ganz auf diesen Ton unendlich tiefer, geheimer Lehren, die die gewöhnlichen Menschen mit hörenden Ohren nicht hören, gestimmt; u. a. m.; ja es gibt auch Berührungen im Sprachgebrauch: »das Leben«, »das Licht«, »das Wort des Lebens«, »der Weinstock« als Aeonennamen. Alles dieses sollte den Neutestamentler bestimmen, nicht nur im Griechentum, sondern auch im Orient nach Berührungen zu suchen; besonders wertvoll würde es sein, wenn man festzustellen vermöchte, wieviel von dem Sprachgebrauch wirklich auf Alttestamentliches, wieviel auf genuin-Griechisches zurückgeht, und wieviel sich unter diese Kategorien nicht unterbringen lässt.

Aus dem ganzen Material seien zwei Themata herausgenommen, die wohl als die Zentren des N.T. gelten können. Zunächst der Glaube an die Auferstehung. Von dieser Lehre ist schon im Vorhergehenden gezeigt worden, dass sie durch das Judentum auf den Orient zurückgeht. Das zweite grosse Thema ist die Christologie. Die Entstehung der paulinischen und johanneischen Christologie, das ist das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung. Die kritischen Exegeten der Gegenwart stimmen, wenn der Verfasser recht orientiert ist, in der Anschauung überein, dass diese Christologie im wesentlichen eine Neubildung des Paulus sei. Man hat eine Menge von Faktoren genannt, die bei der Bildung der paulinischen Lehre vom Christus mitgewirkt haben sollen: den alles überwältigenden Eindruck der Person Jesu, das Gesicht des Paulus, der Jesum als Verklärten, als himmlische Erscheinung sah, ferner jüdisch-hellenistische Lehren vom himmlischen Urbild der Menscheit; neuerdings macht Lueken[1]) auf manche Parallelen zwischen dem Christusbilde und dem Erzengel Michael aufmerksam. Alles dieses mag auch mitgewirkt haben, aber das Entscheidende ist es nicht. Zunächst der Eindruck der Gestalt des historischen Jesus, wie wir sie besonders aus den Synoptikern rekonstruieren; sicherlich ist dieser Eindruck von unermesslicher Bedeutung; aber dass er es gewesen sei, unter dessen entscheidendem Einfluss diese Lehre vom Christus entstanden sei, wie Paulus sie verkündet, das wird man schwerlich behaupten dürfen; ist doch »das Bild der menschlich-indi-

1) Lueken, Michael.

viduellen Persönlichkeit Jesu beim Apostel wie verschwunden«[1]), Paulus »ist von der Predigt Jesu aus schlechthin nicht genügend zu verstehen«[2]). Wer würde, wenn er die Christologie des Paulus allein kennt, daraus die Gestalt des historischen Jesus erschliessen? Und wer würde umgekehrt, wenn er den historischen Jesus hat kennen lernen, daraus schliessen, dass eine solche Christologie wie die paulinische die Folge sein würde? Man denke dabei etwa, um ein besonders deutliches Beispiel zu nennen, an die Aussagen über die kosmische Bedeutung Christi: ruht das Urteil, dass durch Christus die Welt geschaffen sei, auf dem Eindruck der historischen Person Jesu? Die vielleicht jüdisch-hellenistische Lehre vom Urmenschen wirkt an einer Stelle sicherlich ein[3]); aber woher erklärt sich der überwältigende Enthusiasmus, mit dem Paulus den himmlischen Gottessohn Christus verkündet? Nicht aus Spekulation und Philosophie, sondern aus einem ihn ganz erfüllenden religiösen Glauben. Das Bild Michaels bietet manche Parallelen, aber dieser Vergleich hinkt an dem entscheidenden Punkte: Michael ist ein Diener Gottes, Christus der Sohn; und auch das Bild Michaels weckt im Judentum diesen Enthusiasmus nicht. Und allen diesen Konstruktionen gegenüber ist zu sagen: ist es überhaupt möglich, zu denken, dass Paulus diese Christusgestalt in den grundlegenden Zügen selbst geschaffen hat? Paulus lebt für diesen Christus: »Christus ist mein Leben«; alles empfängt er durch ihn: Rechtfertigung, Erlösung, Heiligung, neues Leben; alles ist er bereit, für ihn hinzugeben. Dieser Christus ist ihm kein Bild der Phantasie, sondern eine Realität. Dieses Christusbild kann nicht eine wunderbare Projektion allein seiner subjektiven Erfahrungen sein; die Praeexistenz Christi kann nicht, wie Holtzmann[4]) sich ausdrückt, durch eine »rhetorische Manipulation« erschlossen sein; diese Christusfigur muss ihm irgendwie gegeben oder wenigstens vorbereitet gewesen sein, wenn sie für ihn in so greifbarer Realität existieren konnte. Und auch die Vision des Paulus, an die man in diesem Zu-

1) Wrede, Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie S. 67 f.

2) Wrede, ebenda S. 67.

3) I Kor. 15 45 ff.

4) Neutestamentliche Theologie I S. 406.

sammenhang erinnert, genügt allein nicht, um diese Christologie zu erklären, wenn wir auch die Bedeutung dieser Erscheinung für Paulus und damit für die ganze Geschichte des Christentums voll anerkennen. Aber es ist ein durch unzählige Beispiele zu erhärtender religionsgeschichtlicher Satz, dass der Visionär die himmlische Welt in derjenigen Form schaut, an die er schon vorher geglaubt hat; das Erlebnis des wunderbaren Augenblicks nimmt die wohlbekannte Form an: darum schaut Jakob die Himmelsleiter, Jesaias Jahves Thron, Ezechiel den seltsamen Wagen und — Paulus den himmlischen Christus! Diese himmlische Figur war dem Apostel schon im Bewusstsein gegeben, ehe sie sich seinen Augen im Gesicht darbot. Und auch diese Frage dürfen wir aufwerfen, ob es wirklich erlaubt ist, eine geschichtliche Tatsache von so gewaltiger Bedeutung wie diese Christologie von dem einmaligen Erlebnis eines Einzelnen abzuleiten, und sei dieser Einzelne eine noch so überragende Person. Ein Glaube, der die Welt erfüllt, der die Gemüter von nunmehr zwei Jahrtausenden beherrscht, muss tiefere und umfassendere Fundamente haben. — Wollen wir das Christusbild des Paulus besser erklären, so müssen wir also zugleich und besonders die Religion des Paulus erklären, die sich mit diesem Bilde verbindet, in deren Mitte es steht. Alle grossen religiösen Erfahrungen werden bei Paulus angeschaut und sicher gestellt an Christi Person, an seinem Kreuz und an seiner Auferstehung: was dort geschehen ist, ist nicht ein individuelles Erleben, das auch, wie es unter Menschen möglich ist, auf dem Wege des Nacherlebens für andere von Bedeutung sein kann [1]), sondern es ist vielmehr ein Geschehen, das unmittelbar für Gott und Welt prinzipielle Bedeutung hat. In Christo werden grosse weltbeherrschende Mächte überwunden, die ganze Welt des Fleischeslebens wird mit seinem Tode getötet, und ein neues Leben steigt in seiner Auferstehung empor. Das ist der eigentliche Gegenstand des Glaubens des Paulus, dass, was durch Christus geschehen ist, nicht nur für ihn geschehen ist, sondern zugleich für die ganze Welt. Das sind grosse religiöse Gedanken, die in derjenigen Geschichte, die wir im A.T. und in

1) So pflegt sich die Moderne die neutestamentlichen Aussagen zurechtzulegen, die allerdings dabei bedeutend abgeschwächt werden.

dem uns bekannten Judentum übersehen, ganz ohne Parallele sind, für die wir dort noch nicht einmal eine Anknüpfung finden. Woher aber diese Religion stammt, das wird uns deutlich, wenn wir die Art der Vorstellungsbilder betrachten, die sie mit sich führt. Da ist der Christus eine himmlische Gestalt, das erste aller Wesen nächst Gott, Ebenbild des Unsichtbaren, den er offenbart, in dem alle Fülle der Gottheit wohnt, Erstgeborener aller Schöpfung, in dem alles erschaffen ist und Bestand hat. Und was erzählt Paulus von dieser göttlichen Person? Dass sie sich erniedrigt und hienieden menschliche Gestalt angenommen hat [1]), dass sie schmählich gestorben, aber herrlich auferstanden und über alle Wesen erhöht worden ist. Die Gewalten, die über die Erde herrschen, so heisst es einmal, haben ihn nicht erkannt, sonst hätten sie ihn nicht ans Kreuz gebracht [2]). Ein ander Mal: dass er die Herrschaften und Mächte ausgezogen und öffentlich zum Spott gemacht hat [3]). Bald kommt er wieder und vernichtet den Menschen der Sünde mit dem Hauche seines Mundes [4];) er überwindet alle Mächte und Gewalten, bis er Gott die Herrschaft übergibt [5]). Was sind, so müssen wir fragen, diese Aussagen ihrer Art nach? Wo haben sie ihre Parallelen? Wo kommt es sonst noch vor, dass es neben dem höchsten Gott andere, ihm dienende oder ihm feindliche Wesen gibt, dass der höchste Gott selber in Ruhe verbleibt, aber ein anderes ihm ähnliches, untergeordnetes Wesen für ihn auftritt, dass dieser Gott auf Erden erscheint, dass er stirbt und aufersteht, dass er zum Himmel fährt und verherrlicht wird? Alles dies ist ganz geläufig in fremden Religionen [6]). Besonders aber hat dort die Art der Beurteilung des Handelns und

---

1) »Dass ein höheres Geistwesen in einem irdischen Leibe erscheine, ist im allgemeinen einer der verbreitetsten Gedanken der Religionsgeschichte von den ältesten Zeiten an gewesen.« O. Pfleiderer, Urchristentum [2] II S. 468.

2) I Kor. 2 8. 3) Kol. 2 15.

4) II Thess. 2 8.

5) I Kor. 15 24.

6) »Nun ist ja freilich unbestreitbar, dass dieses Drama der paulinischen Erlösungslehre sich formal nahe berührt mit heidnischen Sagen von Göttern und Göttersöhnen«. O. Pfleiderer, Urchristentum [2] I S. 332.

Leidens Christi viele Parallelen. Dies ist ja gerade für die Göttergeschichten das Charakteristische, dass mit den göttlichen Personen zugleich Prinzipien gegeben sind: so wird in dem behandelten Drachenmythus die sieghafte Macht des Lichtes als Sonnenheld angeschaut, während Finsternis und Wasser als Drache verkörpert ist. Alles, was die göttlichen Wesen tun, hat unmittelbar prinzipielle Bedeutung. Christus bringt in seiner Auferstehung das Leben ans Licht, und wir erfahren es mit ihm, wenn wir uns mit ihm mystisch vereinigen. Wernle hat also ganz Recht, wenn er sagt: »was Paulus von Jesus aussagte, das war im Grund ein Mythus, ein Drama, zu dem Jesus den Namen hergab« [1]). Werden wir uns darüber wundern? Man erinnere sich an die vielen mythischen Spuren, die wir schon in der Christologie des N.T. gefunden haben. Was war alles mit Jesus identifiziert worden, der Magiergott von Ap. Joh. 5, der gerettete Sonnenknabe und Drachensieger von Kap. 12, der übernatürlich gezeugte Heros der Kindheitsgeschichte, der zur Hölle und zum Himmel Gefahrene! Alles dies ist auf Jesum übertragen worden, weil es schon vor ihm Christo gehörte; und das ist, so behaupten wir, das Geheimnis der neutestamentlichen Christologie überhaupt. Das Bild vom himmlischen Christus muss schon vor dem N.T. irgendwo bestanden haben. Nun wissen wir aus einigen Spuren in den jüdischen Apokalypsen, dass es in jüdischen Kreisen solchen Glauben gegeben hat. Wir haben gesehen [2]), dass schon vor Jahrhunderten ein ähnlicher Glaube zu den Propheten gelangt und bei ihnen allerdings viel stärker israelitisiert worden war. Von fernher gekommen, hatte dies Bild des himmlischen Königs die Menschen im Judentum jetzt so gefangen genommen, dass sie davon nicht wieder los kommen konnten. Die Herzen glaubten schon an einen göttlichen Offenbarer, ein göttlich-menschliches Tun, an eine Versicherung durch Sakramente. In welchen Formen solcher Glaube bestanden hat, können wir einstweilen nicht sagen; hier klafft in unserm Wissen eine grosse Lücke. Das spätere Judentum hat im Gegensatze zum Christentum das meiste hiervon fallen lassen und heftig bekämpft.

1) Wernle, Anfänge unserer Religion S. 329.
2) Vgl. oben S. 24 f.

Wir haben im IV. Esra einmal [1]) eine Spur solcher Polemik: durch niemanden anders, heisst es da, soll das Weltende kommen, als durch den Schöpfer selbst. Aber obwohl uns von diesem Christusglauben des Judentums so gut wie nichts bezeugt ist, müssen wir ihn doch annehmen zum Verständnis des N.T. Als dann Jesus erschien in seiner übermenschlichen Hoheit, als er die Herzen für sich gewann und seine Jünger glaubten, dass er der Christ sei, da hat seine begeisterte Jüngerschaft das Grösste, was das Judentum zu sagen wusste, von ihm ausgesagt. Aber nicht sowohl, um das Geheimnis seiner Person zu ergründen, als ob Jesus das Prius wäre und die Christologie das Sekundäre, ist diese Christologie gebildet worden; sondern die Gemüter, die sich nach Gottesnähe sehnten, die eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes bedurften, übertrugen auf ihn die Ideale ihres Herzens. So ist die neutestamentliche Christologie doch ein allgewaltiger Hymnus, den die Geschichte auf Jesus singt. Selbstverständlich ist, dass das aus der Fremde überkommene Bild des Gott-Erlösers im Judentum und dann im Urchristentum aufs stärkste umgebildet und der jüdisch-christlichen Religion amalgamiert worden ist. Es ist die Aufgabe der neutestamentlichen Forschung, im einzelnen zu zeigen, wie diese Umbildung des Übernommenen geschehen ist, und wiefern sich das Resultat von dem Ursprünglichen unterscheidet; aber das Eine können wir schon jetzt sagen, dass das neutestamentliche Christusbild trotz aller formalen Verwandtschaft inhaltlich hoch über allen heidnischen Mythen steht: »der Schwarm der naturalistischen Götter und Helden, die nur die Ideale der natürlichen sinnlich-selbstischen Menschheit waren, muss das Feld räumen vor dem einen Herrn und Gottessohn, der das Ideal des sittlichen Menschen, des freien Gehorsams und der Liebe ist«. Man vergleiche den Christus des Paulus und Johannes etwa mit Mithras, oder mit dem Hibil-Ziwâ der Mandäer, um die Richtigkeit dieses Urteils zu erkennen. Welche Gewalt aber diese Gedanken von dem niedergestiegenen Gottessohn besitzen, der zugleich das Ideal der Menschheit verkörpert, und der im Handeln und Leiden den Menschen alle Heilsgüter mitteilt, das lehrt die Geschichte der Christenheit bis auf

1) IV. Esra 61ff.

diesen Tag. Wenn aber das Christusbild des N.T. und der darauf folgenden christlichen Kirche nicht etwa nur — wie manche Moderne anzunehmen geneigt sind — allein oder auch nur primär auf dem Eindruck der historischen Person Jesu ruht, so folgt auch dies, dass das christologische Problem der Gegenwart kein bloss geschichtliches ist und auf rein geschichtlichem Wege nicht erledigt werden kann.

Wir kommen zum Schluss. Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Starke religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren, sind in ihm enthalten und zur Verklärung gediehen, orientalische und hellenistische. Denn das ist das Charakteristische, wir dürfen sagen, das Providentielle am Christentum, dass es seine klassische Zeit in der weltgeschichtlichen Stunde erlebt hat, als es aus dem Orient in das Griechentum übertrat. Darum hat es Teil an beiden Welten. So stark auch später das Hellenistische in ihm geworden ist, so ist doch das Orientalische, das ihm von Anfang an eignete, niemals ganz verschwunden. Unmittelbar nach Jesu Tode müssen diese fremden religiösen Motive in die Gemeinde Jesu eingeströmt sein. Ebendeshalb würde es unrichtig sein, das Christentum — wie vielfach geschieht — an dem vorwiegend aus den Synoptikern erschlossenen Evangelium Jesu als dem allein gültigen Maassstabe zu messen; vielmehr ist es dem Evangelium gegenüber, von dem es einerseits herkommt, anderseits doch eine neue selbständige Erscheinung, die ihre Wurzeln auch in einem Boden hat, aus dem das Evangelium nicht erwachsen ist, und die daher auch nicht nach dem Evangelium allein gemessen werden kann, sondern ihren Maassstab in sich selber trägt. Das Christentum, das bestimmt war, vielen Völkern gepredigt zu werden, war selber nicht von einem Volke erzeugt worden, sondern war aus einer grossen und vielverschlungenen Geschichte vieler Völker erwachsen. »Das Judentum aber war die Retorte, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt wurden« [1]). Wenn demnach das Christentum »erkannt wird als das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unserer Gattung, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der alten Welt hinstrebte, in dessen

1) Bousset, Religion des Judentums S. 493.

Ausgestaltung alle geistigen Erträgnisse des Orients und Occidents ihre Verwertung und zugleich Veredelung und Harmonisierung gefunden haben: dann ist das«, so sagen wir mit Pfleiderer [1]), »die grossartigste und solideste Apologie des Christentums, die sich [auf geschichtlichem Standpunkt] denken lässt« [1]). Dann sieht man, dass es kein Zufall gewesen ist, wenn dieser Glaube die Welt überwunden und eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit heraufgeführt hat, sondern dass sich darin eine höhere geschichtliche Notwendigkeit offenbart.

1) Pfleiderer, Urchristentum [2] I S. VII.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.
113182

University of Southern California Library

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von O. Baumgarten, W. Bou
H. Gunkel u. W. Heitmüller †, G. Hollmann, A. Jülicher u. R. Knopf †, F. Ko
W. Lueken und Joh. Weiß †.

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Joh. Weiß †, in dritter Au
von W. Bousset † u. W. Heitmüller †. **3. Auflage, 21.—28. Tausend** in vier
Bänden, auf holzfreiem Papier. Lex. 8°. 1916—1918.

Gesamtpreis geh. 32,—; geb. in 4 Leinenbänden 44,—; in 2 Halblederbänden

„Ich kenne kein neues Bibelwerk mit so feinem und tief religiösem Fühle
einer, recht verstanden, so stark positiven Richtung auf Tiefe, auch wo die
rische Kritik und Wahrheit ohne Ausweichen und Winkelzüge, offen und
geltend gemacht wird . . . Ein allgemeineres Studium dieses Bibelwerkes
seines Gegenstückes für das Alte Testament — würde neue Weiten und Au
für diejenigen öffnen, die wirklich die Absicht haben, einen tieferen Einblick
Wort der Schrift zu gewinnen und den wirklichen Weg der göttlichen Offenb
zu erfassen." (Prof. Linderholm, Upsala,

Die Schriften des Neuen Testaments

in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt

auf Grund ihrer Textgeschichte hergestellt von **H. v. Soden.** 2 Teile. 4°. 1902
Gesamtpreis (statt 68,—) 60,—; in 4 Halblederbd. 1

1. Teil: Untersuchungen. I. Abtlg.: Die Textzeugen. II. Abtlg.: Die Textfo
A. Die Evangelien. III. Abtlg.: Die Textformen: B. Der Apostolos mit Apoka
16*, 2203 S. 36,—. 2. Teil: Text u. Apparat. 28*, 908 S. 1913. 32,—; Halbleder

Schlüssel zu v. Soden's „Die Schriften des Neuen Testaments". Gegenüberst
der in v. Soden's Apparat vorkommenden Sigla und der entsprechenden in Greg
Liste, bearbeitet durch Friedrich Krüger. 1927. 8 Seiten Tabellen auf Karto
zum Einlegen in das Buch gedruckt.

„Eine handliche Gegenüberstellung, die eine wirkliche Hilfe für jeden be
der sich mit dem HIK System abgemüht hat." (Anglican Theological Review 1

Joh. Weiß — Roland Schütz:

Synoptische Tafeln zu den drei älteren Evangelien und Gegenstück vierten Evangeliums.

Mit Unterscheidung der Quellen in vierfachem Farbe
3. neubearbeitete und erweiterte Auflage 1929. 1,20

Neu hinzugekommen sind die Gegenstücke des vierten Evangeliums. Die Tafe
von Auflage zu Auflage immer weiter verbessert, so daß sie ein äußerst brau
Hilfsmittel zur schnellen Orientierung darstellen.

Eberhard Nestle's Einführung in das Griech. Neue Tes

4. Aufl., völlig umgearbeitet v. Prof. D. **E. von Dobschütz.** XII, 160 S. u. 20
schriftentafeln, davon 8 in Lichtdruck. gr. 8°. 1923. 5,40; geb. 7,20

„Die 4. Auflage ist in der Bearbeitung von E. v. Dobschütz zu einem ganz
Buche geworden, und zwar zu einem **pädagogisch vortrefflich angelegte**
stellt im ersten Teil die Textgeschichte dar und behandelt im zweiten die Te
deren Materialien übersichtlich dargestellt werden, und deren Methode
Hand einzelner Beispiele entwickelt wird." (Archiv f. Religionsgesch. Bd. 2

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttin

BR
127
G8

113182

Gunkel, Hermann
Zum religionsgeschichtlichen verständnis...

DATE DUE | BORROWER'S NAME
MR1 '7

Gunkel
Zum religiongeschichtlichen...
BR
127
G8

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.

113182.

113182